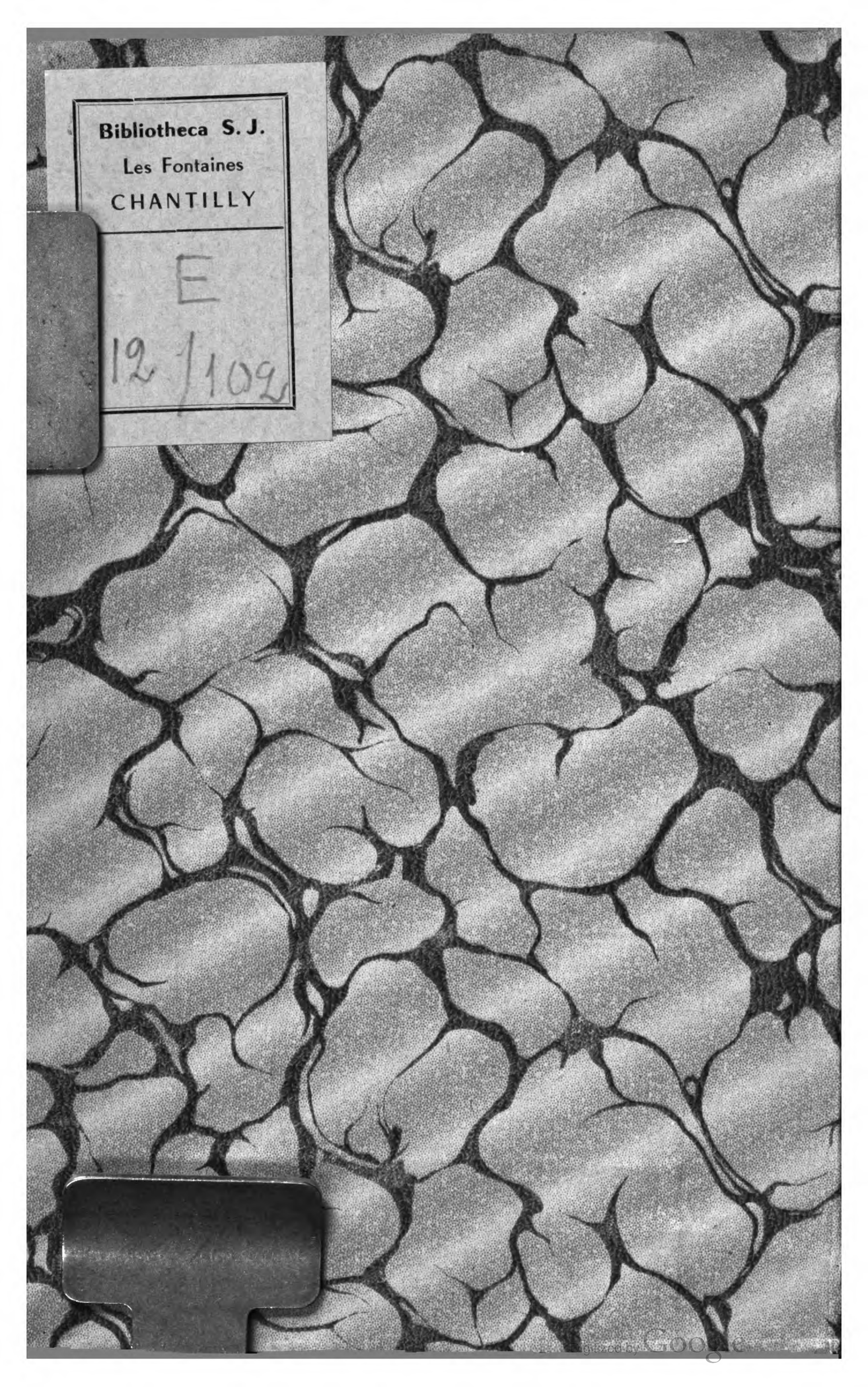
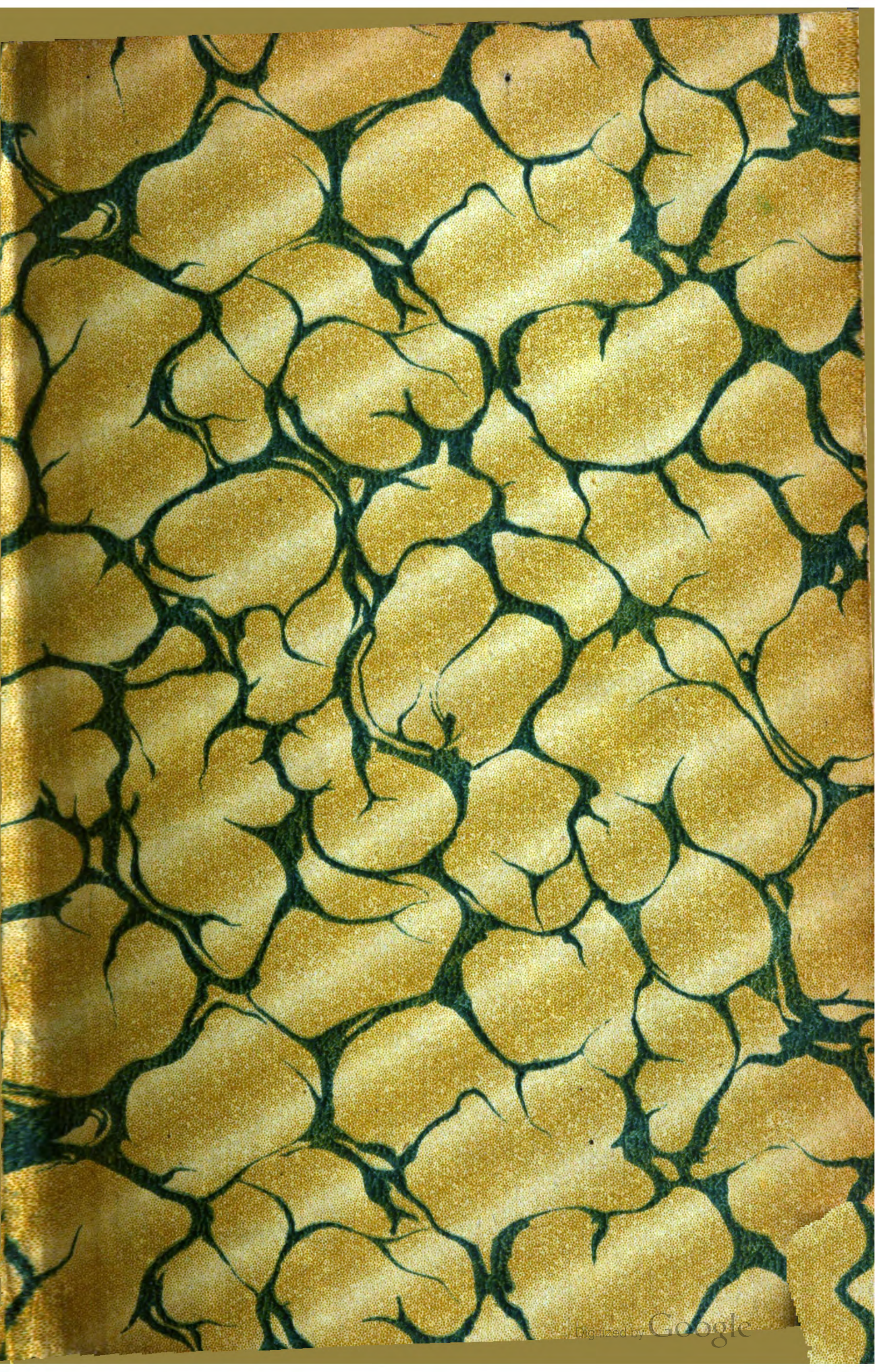






Bibliotheca S. J.
Les Fontaines
CHANTILLY
E
12 / 102



INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE

L'ÉCRITURE SAINTE

I

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE

L'ÉCRITURE SAINTE

D'APRÈS

« *LA SAINTE BIBLE AVEC COMMENTAIRES* »

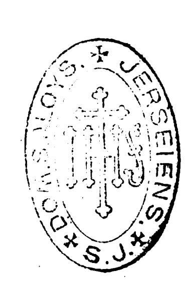
PAR

C. TROCHON ET H. LESÊTRE

TOME PREMIER

INTRODUCTION GÉNÉRALE





PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10
1889

PRÉFACE

Il existe déjà plusieurs introductions à l'Écriture sainte, parmi lesquelles il en est d'excellentes. En voici une nouvelle. Nos Livres Saints ont leurs obscurités : un rayon de plus pour les éclairer, si faible qu'il soit, ne sera peut-être pas dédaigné; ils sont attaqués avec acharnement : une arme de plus trouvera facilement sa place dans l'arsenal de la défense.

Il est certain que l'Écriture sainte présente dans son texte même des difficultés qu'une lecture attentive, et que les réflexions personnelles les plus approfondies ne pourront jamais résoudre. « Semblable aux montagnes, qui jettent des ombres d'autant plus vastes qu'elles sont elles-mêmes plus hautes, l'Évangile est obscur et mystérieux, à proportion même de sa sublimité (1) ». Il en faut dire autant de toute la Bible.

Sans doute, la première, la principale, la plus abondante source de lumières devra être cherchée en Celui qui a inspiré les Écritures. Un catholique ne peut l'oublier. Il commencera donc par en demander l'intelligence comme le faisait saint Augustin : « *Sint castæ deliciæ meæ, Scripturæ tuæ, nec*

1. Vinet, *Disc.* II, p. 26.

fallar in eis, nec fallam ex eis... Largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuæ, neque adversus pulsantes claudas eam. Neque enim frustra scribi voluisti tot paginarum opaca secreta, aut non habent illæ silvæ cervos suos, recipientes se in eas, et resumentes, ambulantes et pascentes, recumbantes et ruminantes. O Domine, perfice me, et revela mihi eas ». Et sa supplication pourra-t-elle n'être pas entendue, s'il invoque le même motif que le saint Docteur : « *Misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non soli mihi æstuat, sed usui vult esse fraternæ caritati* (1) » ? Mais à ce secours surnaturel, il faudra joindre des renseignements positifs qui ne peuvent s'inventer, et qu'on devra emprunter aux sciences humaines. La Sagesse divine, en effet, n'a laissé éclater ses splendeurs qu'à travers le voile nécessairement grossier des choses créées ; dans la Bible, la langue de l'homme, ses mœurs, son histoire, forment un écran dont la trame est destinée tout à la fois à atténuer la vive lumière de la pensée divine, et cependant à en laisser passer de multiples rayons. Le rôle de l'Introduction est donc tout d'abord d'initier le lecteur à la connaissance de toutes ces choses humaines, dont Dieu a jugé à propos de se servir pour mettre notre esprit en rapport avec la vérité révélée. Voilà pourquoi, après avoir établi que l'Écriture sainte contient bien réellement

1. *Confess.* XI, 2.

la parole même de Dieu, l'Introduction indique la méthode à suivre pour reconnaître cette parole, la distinguer de l'enveloppe imparfaite dont il lui a fallu se voiler, et la comprendre, autant qu'il est possible de le faire.

La sainte Écriture doit aussi être défendue contre ceux qui en attaquent le caractère divin. Au nom de *leur* philosophie, les adversaires ont décidé que Dieu n'est pas, — que s'il existe, il est impersonnel, — que s'il est personnel, il n'a aucun droit d'intervention dans les affaires de ce monde, — qu'en dehors des lois de la nature et de la volonté humaine, il n'y a point ici-bas de cause scientifiquement démontrable, — que le caractère miraculeux d'un fait quelconque suffit à le priver de toute réalité historique, — qu'en conséquence, les livres qui racontent des faits de ce genre ne méritent aucune créance, — autant de *postulata* dont on n'a jamais pu faire la preuve, et que, pour plus de commodité, on érige en axiômes. C'est à la philosophie de les discuter, et d'en démontrer scientifiquement la déraison. Elle s'en acquitte à merveille, quand elle veut ne se souvenir que de ses principes rationnels et les applique logiquement.

Pour justifier leurs fins de non recevoir, les adversaires en sont venus à l'examen détaillé de la Bible, prétendant que rien ne se tient, que tout se contredit, qu'à chaque phrase, presque à chaque mot, l'histoire, la linguistique, l'archéologie, les sciences

physiques et naturelles, et pour tout résumer, la « critique », ont à opposer des objections insolubles. Celse et Porphyre ont élevé la voix les premiers; Clément d'Alexandrie et Origène, les apologistes et les exégètes ont répondu. De siècle en siècle, l'attaque s'est perpétuée, et la défense a riposté; souvent même, elle a pris l'offensive, et les commentateurs ont signalé à l'avance et résolu les objections possibles. Aujourd'hui, la lutte est aussi vive que jamais. Les de Wette, les Kuenen, les Reuss, les Wellhausen et cent autres la poursuivent à grands fracas, avec des airs de triomphe qui sont de tradition dans leur camp. Aux arguments du passé, aussi libéralement empruntés aux défenseurs de la Bible qu'à ses détracteurs, ils en ont ajouté de nouveaux qu'ont paru leur fournir l'histoire mieux connue, les sciences en progrès, les ruines sorties de terre. M. Renan s'est donné la mission d'imprimer à l'attaque des allures plus en rapport avec l'ignorance religieuse et les préjugés qui dominent en France. Grâce à ce qu'on est convenu d'appeler « les charmes de son style », il n'a malheureusement que trop réussi à faire accepter d'un grand nombre sa théodicée hégélienne, sa logique incohérente, sa morale équivoque, son exégèse de fantaisie, et finalement son histoire biblique fondée sur des négations, et échafaudée sur des « peut-être ». Il est si commode de demander à *ce qu'on veut faire* la règle de *ce qu'on doit croire!*

Toutes ces attaques contre les Livres Saints ont

pour résultat déplorable la ruine de la foi dans un grand nombre d'âmes mal armées contre le doute, mais elles n'ont rien qui soit de nature à décourager la défense; elles la stimulent au contraire, l'obligent à multiplier ses efforts, à étudier de plus près le texte sacré pour en faire ressortir ensuite la vérité, la profondeur et les harmonies. L'Introduction vient encore aider à cette étude. Après avoir déterminé quel est l'auteur de chaque livre en particulier, ou du moins quelle est l'époque de sa composition, elle montre l'unité de l'œuvre et sa double autorité historique et divine, elle concilie les passages qui présentent quelque apparence d'opposition, indique la solution des principales objections, signale les particularités intéressantes, en un mot, prépare le lecteur à croire ce qui est vrai, et à défendre ce qu'il croit.

Les éléments de la nouvelle Introduction (1) que nous publions aujourd'hui ont été puisés dans les meilleurs travaux sur la matière, plus spécialement dans l'*Introduction générale* de M. Trochon, dans l'*Historica et critica Introductio in utriusque Testa-*

1. C'est M. l'abbé Trochon qui avait entrepris cette Introduction. Une mort prématurée l'a malheureusement arrêté au moment où il terminait la défense du Pentateuque qui est en tête du second volume.

L'abbé Charles Trochon était né à Sourdeval (Manche) le 10 décembre 1843. Après de solides études littéraires, il cultiva les sciences ecclésiastiques avec un succès qu'il consacra par le doctorat en théologie. Les questions d'érudition sollicitèrent d'abord son activité; on remarqua les mémoires qu'il inséra

menti libros sacros du R. P. R. Cornely et dans les introductions spéciales à chaque livre de la *Sainte Bible avec commentaires* par MM. Clair, Crelier, Drach, Fillion, Gillet, Le Hir, Lesêtre, Motais et Trochon.

Ces ouvrages d'étendue considérable ne peuvent être dans toutes les mains, et les occupations ne laissent pas à tous ceux qu'ils intéresseraient le temps de les lire. Nous avons pensé qu'un résumé fidèle de ces travaux trouverait bon accueil, et ne serait pas sans rendre quelques modestes services à une cause chère entre toutes.

H. L.

dans la *Revue de Normandie*, et les articles qu'il écrivit pour le *Bulletin critique*. Mais ses goûts et ses aptitudes l'attiraient du côté des études bibliques, et c'est à elles qu'il finit par s'adonner exclusivement. La pénétration naturelle de son esprit, la fidélité de sa mémoire, son ardeur au travail, sa connaissance approfondie de la langue originale des Livres saints, son érudition sur toutes les branches de la littérature biblique, sa facilité de composition, le mirent à même d'entreprendre et de mener à bonne fin des ouvrages justement renommés. Humblement soumis aux décisions et à la direction doctrinale de l'Église, mais jaloux d'utiliser la liberté qu'elle laisse aux chercheurs, il aimait à prendre dans les choses nouvelles ce qui pouvait tourner au profit des idées traditionnelles. C'est ce qui fait la valeur de ses *Commentaires sur les prophètes* et de sa grande *Introduction à l'Écriture sainte*.

Dieu voulut que pour M. Trochon la récompense devançât la fin de la journée. Il le rappela à lui dans sa 45me année, le 26 août 1888.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

PROLÉGOMÈNES

§ 1. — *Nécessité d'une introduction*

L'utilité, la nécessité même d'une introduction à l'étude de l'Ecriture Sainte sont évidentes. *In Scripturis Sanctis, sine prævio et monstrante viam, non potest ingredi*[1]. Ces paroles du Saint docteur de Bethléem sont plus vraies aujourd'hui que jamais. L'expérience quotidienne du lecteur de la Bible en confirme la vérité. Il suffit, pour en être convaincu, d'ouvrir un livre quelconque de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Dans tous, sans exception, se trouvent des difficultés que l'introduction seule, même en tenant compte des bons commentaires qui existent, peut faire disparaître.

Cette évidence s'affirme encore quand il s'agit des livres de l'Ancien Testament, dont l'étude est souvent très difficile. En effet, ces livres ont été écrits, pour la plupart, dans une langue peu étudiée en France. L'époque de leur composition est fort éloignée de nous. Malgré les découvertes modernes[2], bien des renseignements nous manquent sur l'époque et le pays de leur composition. Les questions relatives à leur origine, à leur histoire, aux cir-

1. S.-Jérôme, *Ep. ad Paulin.*
2. A. H. Sayce. *La Lumière nouvelle.* Paris, Lethielleux, 1888, in-8°.

constances qui les firent naître, les problèmes historiques, chronologiques et archéologiques qu'ils soulèvent, suscitent des difficultés en quelques points presque impénétrables. Nous ne connaissons pas encore assez l'histoire des nations qui ont eu des rapports, soit pacifiques, soit belliqueux, avec le peuple de Dieu. C'est cette obscurité, dans bien des cas plus apparente que réelle, qui a permis aux rationalistes de produire des objections spécieuses contre l'authenticité et la véracité de nos Saints Livres.

La critique et l'exégèse bibliques ont donc aujourd'hui dans l'Église une importance extrême pour tous les fidèles, mais surtout pour les prêtres. Si nous les négligions, dit avec raison un savant ecclésiastique[1], « nos constructions doctrinales ne tarderaient pas à tomber en ruine sous les coups du scepticisme. C'est en effet à ces sciences qu'il appartient de justifier l'enseignement de l'Église sur l'authenticité, la véracité, l'intégrité de nos Livres Saints, sur l'inspiration de leur ensemble et de leurs diverses parties, sur le degré de leur importance et sur leur sens véritable. Des critiques renommés attaquent, au nom de la science, ces livres que nous vénérons comme inspirés de Dieu ; ils prétendent leur enlever toute valeur historique, et détruire ainsi, par une conséquence inévitable, leur autorité dogmatique et morale. Notre devoir est de confondre ces prétentions sacrilèges ; notre silence serait exploité par nos adversaires comme un aveu de notre défaite, et les fidèles auraient le droit de dire que nous oublions leurs besoins avec nos devoirs ».

Le clergé français n'a point ce reproche à se faire. Il se rend un compte exact de l'importance qu'ont prise les études bibliques. La méthode de ces adversaires ne lui

1. Le P. de Valroger. *Introduction au Nouveau Testament*, Paris, 1861, in-8°, t. I, p. XIII.

échappe pas[1]. Ceux de ses membres qui ont du loisir l'ont employé fructueusement à réfuter les sophismes contemporains. La nécessité de marcher dans cette voie s'impose de plus en plus. « Il ne suffit pas de savoir, pour notre compte personnel, que nos anciens apologistes, nos commentateurs orthodoxes, nous fournissent des armes suffisantes contre ces nouveaux ennemis ; notre tâche est de le persuader à un siècle qui croit tout le contraire, et qui s'estime bien supérieur à tous les siècles passés, en fait de critique ou d'exégèse, comme de physique, ou d'industrie. Si nous ne prouvons pas notre compétence, on refusera de nous croire, et l'on attribuera notre sécurité à l'ignorance, ou à l'entêtement... On cherche souvent à se persuader que ces lourds critiques, chargés d'hébreu et de grec, sont trop ennuyeux pour être lus ; que, n'étant pas lus, ils ne sauraient être dangereux, et qu'ainsi la frivolité du public français nous dispense d'engager contre eux une discussion fastidieuse. Mais, tout au contraire, ces critiques sont d'autant plus dangereux, qu'on a plus de peine à les lire et à se rendre un compte exact de leurs objections. Moins ils trouvent de lecteurs attentifs et patients, plus ils comptent d'admirateurs fanatiques ; l'ennui qu'ils inspirent est précisément ce qui protège et conserve la renommée de solidité et de profondeur qu'on a su leur faire. Or, c'est le fantôme de cette renommée qui obsède aujourd'hui une foule d'esprits, confirmant les uns dans le scepticisme, et troublant les autres dans la foi[2] ».

On ne saurait mieux dire. Il ne faut pas craindre des fantômes ; il ne faut pas davantage avoir peur d'objections qu'une étude sérieuse réduit au néant.

1. V. Mgr Freppel, *Examen critique de la Vie de Jésus*, Paris, 1863, in-8°; Mgr Meignan, *Les Évangiles et la Critique*, Paris, in-8°, 1867.

Le P. de Valroger, *l. c.*, p. XIV, XV.

Mais pour que l'étude soit sérieuse, pour qu'elle porte des fruits abondants et sains, il est nécessaire, au moins en commençant, d'avoir sous la main une Introduction où les principes soient clairement posés, et où les objections nettement relevées soient nettement réfutées. Éluder la difficulté n'est pas le moyen d'en venir à bout, c'est en l'étudiant sérieusement qu'on la fera disparaître.

§ 2. — *Définition de l'introduction.*

L'introduction[1] à l'Écriture-Sainte est l'étude des sujets qui préparent l'esprit à bien entendre les livres divins, et à s'en servir correctement et utilement.

Elle comprend par conséquent :

1° L'étude du dogme de l'inspiration de l'Écriture; 2° l'étude de la canonicité des Livres Saints; 3° l'examen du texte et des versions scripturaires; 4° les règles et les principes de l'interprétation biblique ou l'herméneutique; 5° l'histoire de l'interprétation des Livres Saints; 6° des notions d'archéologie biblique.

L'introduction n'est pas une simple histoire de la littérature biblique[2]. « Si l'histoire littéraire doit s'enquérir des conditions qui ont influencé les auteurs dont elle s'occupe, et des circonstances où s'est exercée leur activité intellectuelle, l'Introduction biblique doit examiner un

1. Le nom d'introduction (εἰσαγωγή, Isagoge, Introductio) est entré depuis longtemps dans la langue ecclésiastique. Adrien, moine grec du vᵉ siècle, s'en est servi. On trouve quelquefois l'expression *clavis*, clef, due à Méliton de Sardes.

2. Nous ne pouvons donner ici l'histoire et la bibliographie de l'introduction biblique. On trouvera l'une et l'autre dans notre *Introduction générale de la Sainte-Bible commentée,* etc. Paris. (P. Lethielleux), t. I, pp. 8-33.

autre élément d'action, l'influence divine qui se manifeste et dans chaque écrivain et dans la collection de leurs œuvres. L'introduction est donc une élucidation historique, non seulement de l'origine humaine et extérieure, ainsi que des caractéristiques des Livres Saints, mais encore de leur caractère sacré et de l'opération du Saint-Esprit qui les a inspirés, non moins que de la providence qui a veillé à leur préservation.... Le caractère divin de la Bible, en tant que révélation, fait partie du phénomène historique qu'elle présente. Il est donc nécessaire de conserver à une introduction biblique le caractère dogmatique qui y est profondément gravé [1] ».

Tout en étant dogmatique, et en conservant toujours le sentiment des rapports étroits qu'elle doit maintenir avec la théologie, l'introduction, pour atteindre son but, sera en même temps historique et critique. Elle doit reposer en effet sur les innombrables renseignements que nous ont transmis les siècles passés, faire voir l'accord de la tradition avec les données anciennes, et montrer la valeur historique de nos Saints Livres. Elle doit, en outre, rejeter impitoyablement ce qui est faux ou douteux et n'accepter que les faits incontestés. L'Église et la vérité n'ont rien à redouter de la saine critique. L'érudit catholique ne doit pas avoir d'autre devise que la maxime de S. Paul : *Omnia probate, quod bonum est tenete* [2].

§ 3. — *La Bible, sa définition, ses différents noms.*

I. — Sous le nom d'Écriture-Sainte, nous comprenons tous les livres et les seuls livres que l'Église catholique tient pour inspirés, sacrés et divins.

1. Trochon, *Introduction générale*, t. I, p. 4.
2. I Thess. v. 21.

II. — Ces livres sont renfermés dans la Bible[1]. Ce mot signifie *livre*. Cette expression a été employée de bonne heure, et Daniel appelle déjà les livres sacrés ou quelques-uns d'entre eux « les livres »[2]. La lettre de Jonathas aux Spartiates nous offre ces mots : « Et nous, ...puisant notre consolation dans les livres sacrés qui sont entre nos mains[3] ». Des expressions analogues se lisent dans le prologue de l'Ecclésiastique[4]. S. Clément pape, suivant cette tradition, désigne l'Ancien-Testament par les mots τὰ βιβλία[5]. Méliton[6] et Origène[7] parlent de même. On voit par là que le mot Bible, quoi qu'en dise Suicer, était connu bien avant S. Jean Chrysostôme.

Le recueil des livres inspirés s'appelait donc les *livres*, ou, comme nous dirions aujourd'hui, la collection des livres, la *bibliothèque*[8]. De la forme grecque dérive la latine, *biblia*, *bibliorum*. Au XVe siècle, l'auteur de l'Imitation le premier s'avise de mettre le mot au singulier : « *Si scires totam Bibliam*[9] ». A partir de ce moment on a suivi cette manière de faire, et toutes les langues modernes, sans exception, disent : La Bible.

III. — L'Église latine emploie les noms d'Ancien et Nouveau Testament, *vetus et novum testamentum ;* qui correspondent au grec ἡ παλαιὰ καὶ καινὴ διαθήκη[10]. Dans

1. τὸ βιβλίον, ἡ βίβλος, τὰ βιβλία.
2. Dan. IX, 2.
3. I Macc. XII, 9.
4. Ecclis. prolog.
5. II *Corinth.* XIV, éd. Hilgenfeld, *Nov. Test. extra Canonem receptum,* fasc. 1, p. 81.
6. Meliton dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26, § 13, 14.
7. *Épist. ad Afric.* 22 ; *Contr. Cels.* V, 20.
8. S. Jérôme dit : « Bibliotheca divina », *Præf. in Esth.*, etc. — V. Ducange, *Glossarium*, sub vº Bibliotheca.
9. *Imit. Christi*, I, 1, nº 3.
10. Les LXX donnent déjà le nom de διαθήκη aux cinq livres de Moïse, IV Rois, XXVIII, 2 ; Ecclés. XXIV, 23.

l'Écriture, ce mot signifie la loi, l'alliance, les promesses[1]. Mais il reçoit dans S. Paul un autre sens, celui de testament, dernières volontés [2]. Pour l'apôtre des nations les deux alliances ont bien ce caractère de dispositions dernières ou de testament, au sens juridique du mot [3]. Il distingue ainsi très nettement les deux testaments. Pour marquer que le judaïsme a été abrogé par le christianisme, il appelle le recueil des livres sacrés antérieur à Notre-Seigneur l'*Ancien Testament* [4]. Quant à la nouvelle alliance, confirmée par la mort du Sauveur, elle a pris ainsi la valeur d'un testament [5].

C'est pour cela sans doute que les premiers traducteurs latins traduisirent διαθήκη par *testament* plutôt que par *alliance*. Déjà au temps de Tertullien [6] le premier de ces mots était le plus usité. Au quatrième siècle, il était presqu'exclusivement employé [7].

Ce nom convient parfaitement au caractère des Livres Saints, car il met en relief l'extrême bonté de Dieu à l'égard des hommes. C'est dans la Bible en effet qu'il promet aux observateurs fidèles de la loi la félicité éternelle ; c'est là qu'il manifeste sa volonté de nous faire participer à l'héritage céleste ouvert par le sang de son fils.

IV. — On a encore appelé la Bible *Instrumentum* [8] parce qu'elle est comme l'acte juridique qui renferme les pro-

1. Ecclis. XLV, 30, XLVII, 13; Ps. LXXIII, 20; Malach. III, 1; Matt. XXVI, 28, etc.
2. Hebr. IX, 15-18.
3. Gal. III, 15-17.
4. « In lectione veteris testamenti ». II Cor. III, 14.
5. Hebr. *l. c.*
6. *Adv. Marcion.* IV, 1.
7. Lactance, *Divin. Instit.*, IV, 20; S. Ambroise, *de Caïn et Abel*, I, 7, n° 28.
8. Tertullien, S. Augustin, S. Jérôme.

messes de Dieu à l'humanité et *Pandectes* [1] parce que les livres saints renferment toutes les lois divines.

§ 4. — *Division de la Bible.*

I. — La Bible se divise en deux grandes parties : 1° l'*Ancien Testament* qui comprend les livres saints écrits avant la venue de Notre-Seigneur ; le *Nouveau Testament* qui contient tous les livres inspirés écrits depuis sa venue.

D'après le canon du Concile de Trente, l'*Ancien Testament* comprend quarante-cinq livres [2], et quarante-six si l'on sépare Baruch de Jérémie ; le *Nouveau* en comprend vingt-sept [3].

II. — Des livres de l'Ancien Testament, ceux qui existent encore en hébreu s'appellent protocanoniques ; ceux qui ont été écrits en grec ou dont le texte original a disparu en ce moment deutéro-canoniques.

Les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, sont, depuis au moins le deuxième siècle avant Jésus-Christ [4], divisés en trois classes : la Loi, les Prophètes et les Hagiographes.

La première partie, la loi (תורה, ὁ νόμος), ou le Pentateuque, renferme les cinq livres de Moïse : 1° la Genèse, 2° l'Exode, 3° le Lévitique, 4° les Nombres, 5° le Deutéronome.

1. Cassiodore, Alcuin, Bède.

2. Quelques auteurs, entr'autres M. Vigouroux (*Manuel biblique*, t. I, p. 25) n'en comptent que quarante. S. Augustin (*de Doctrina christiana*, II, 19, n° 13) en comptait quarante-quatre.

3. L'ordre suivi par le Concile de Trente n'est pas ancien (Cornely, *Introductio*, t. I, p. 27).

4. Cfr. Ecclis. prolog. ; Luc, XXIV, 44 : « In lege Moysi et prophetis et psalmis » ; Josèphe, *Contr. Apion.* I, 8 ; Philon, *de Vita contempl.* 3.

La deuxième partie, les Prophètes (נביאים, οἱ προφῆται) comprend des livres autres que ceux que nous appelons spécialement prophétiques. Elle se divise en deux sections. La première, appelée les premiers prophètes (ראשונים), comprend : 6° Josué, 7° les Juges, 8° les deux livres de Samuel (I et II Rois), 9° les deux livres des Rois (III et IV Rois). La seconde, appelée Prophètes postérieurs (אחרונים) contient : 10° Isaïe, 11° Jérémie, 12° Ezéchiel, 13° les douze petits prophètes (Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie), qui ne comptent chez les Juifs que comme un seul livre.

La troisième partie, les Hagiographes (כתובים, τὰ γραφεῖα ou τὰ ἁγιόγραφα) comprend : 14° les Psaumes, 15° les Proverbes, 16° Job, 17° le Cantique des Cantiques, 18° l'Ecclésiaste, 19° Esther, 20° Daniel, 21° Esdras et Néhémie, 22° les Chroniques ou Paralipomènes [1].

Les Juifs de Babylone comptaient vingt-quatre livres ; mais, pour réduire le nombre des livres à celui des lettres de l'alphabet hébreu, ceux de Palestine, et d'Alexandrie rattachèrent le livre de Ruth à celui des Juges, et les Lamentations aux prophéties de Jérémie.

On ne peut guère expliquer les motifs de cette tripartition [2], qui repose peut-être sur des idées traditionnelles relatives aux auteurs sacrés [3].

Les livres deutérocanoniques [4] sont : 1° Tobie, 2° Judith,

1. L'ordre des Prophètes et des Hagiographes n'est pas constant chez les Juifs (Cornely, *Introd.*, t. I, p. 28). — Les Juifs appellent le Cantique des Cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther, les cinq volumes, חמש מגילות, à cause de l'usage liturgique qu'ils en font.

2. Cfr. S. Thomas, *Summa*, 2ª 2ª, q. 174, a. 2, ad 3um.

3. Cornely, *op. cit.*, p. 30.

4. On les lit dans les Septante et dans la Vulgate.

3° la Sagesse, 4° l'Ecclésiastique, 5° les deux livres des Machabées, et 6° des fragments dont voici la liste : *a.* la prière d'Azarias et le Cantique des trois enfants dans la fournaise [1], *b.* l'histoire de Suzanne [2], *c.* la destruction de Bel et du dragon [3], *d.* les sept derniers chapitres d'Esther [4].

III. — Les écrivains chrétiens divisent ordinairement l'Ancien Testament en *trois* parties.

La *première*, comprend les *livres historiques*: Pentateuque (Genèse, Exode, Lévitique, Nombre, Deutéronome), Josué, les Juges, Ruth, quatre livres des Rois, deux livres des Paralipomènes, deux livres d'Esdras (Esdras et Néhémias), Tobie, Judith, Esther, deux livres des Machabées.

La *seconde*, comprend les *livres didactiques*. Ceux-ci sont *poétiques:* Job, les Psaumes, les Proverbes, ou *sapientiaux:* l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique.

La *troisième* comprend les livres *prophétiques* : Isaie, Jérémie, les Lamentations de Jérémie, Baruch, Ezéchiel, Daniel, puis les douze petits prophètes : Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie.

IV. — Anciennement le Nouveau Testament était divisé en *deux* parties : les écrits *évangéliques* et les écrits *apostoliques* [5]. Cette dernière partie comprenait tous les livres à l'exception des Evangiles.

Aujourd'hui on le divise en *trois*.

I. — Les *évangiles* ou *Livres Historiques:* 1° S. Mathieu, 2° S. Marc 3°. S. Luc, 4°. S. Jean, 5° les Actes des Apôtres.

1. Dan. III, 24-90.
2. *Ibid.* XIII.
3. *Ibid.* XIV.
4. Esth. X, 4-XVI, 24.
5. τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά. S. Ignace, *Ad Philad.* 5 ; *Ep. ad Diognet.* 11 ; S. Irénée, *Hæres.* I, 3, etc.

II. — Les *Epitres de S. Paul.* et les *Epitres Catholiques* ou *Livres didactiques ;* 6° aux Romains, 7° et 8°, première et deuxième aux Corinthiens, 9° aux Galates, 10° aux Éphésiens, 11° aux Philippiens, 12° aux Colossiens, 13° et 14°, première et deuxième aux Thessaloniciens, 15° et 16°, première et deuxième à Timothée, 17° à Tite, 18° à Philémom, 19° aux Hébreux ; 20° Épitre de S. Jacques, 21° et 22°, première et deuxième Épitres de S. Pierre ; 23°, 24° et 25°, première, deuxième et troisième Épitres de S. Jean ; 26° Épitre de S. Jude.

III. — L'*Apocalypse de S. Jean* ou *Livre prophétique.*

Les livres protocanoniques du Nouveau Testament sont ceux qui dans toutes les églises ont été admis de tous temps comme certainement canoniques. Les livres deutérocanoniques sont ceux qui, après avoir été tenus pour douteux par quelques églises particulières, ont été admis ensuite par toutes les Églises dans le Canon.

Les deutérocanoniques sont l'Épitre aux Hébreux, l'Épitre de S. Jacques, la deuxième Épitre de S. Pierre, les deuxième et troisième Épitres de S. Jean, l'Épitre de S. Jude et l'Apocalypse. Ajoutons les fragments suivants : Marc, XVI, 9-20 ; Luc, XXII, 43-44 (Sueur de Sang de Notre-Seigneur et apparition de l'Ange) ; Jean, VIII, 2-12 (histoire de la femme adultère).

CHAPITRE PREMIER

INSPIRATION DES ÉCRITURES

I. — Importance de la question

Une étude sérieuse de la question de l'inspiration est devenue aujourd'hui plus nécessaire que jamais. D'un côté, en effet, les rationalistes et à leur suite ceux qu'on appelle les protestants libéraux [1], et qui tendent à prédominer parmi les réformés, nient totalement toute espèce d'inspiration. Ecoutons le dernier historien protestant de la doctrine de l'inspiration : « L'action de l'esprit de Dieu ne s'est pas exercée sur l'esprit des écrivains sacrés en dehors des lois naturelles, ni autrement qu'elle ne s'exerce en tout homme... Jadis la foule les tenait pour inspirés; aujourd'hui l'on s'incline devant leur grandeur incontestable. Mais on n'y reconnaît toutefois rien de plus qu'une intensité de vie spirituelle supérieure, sans rien de surnaturel. Ainsi donc l'inspiration qui anima les écrivains de la Bible est l'inspiration d'une haute conscience et d'un cœur pur, résumant les plus profondes aspirations, les plus impérissables élans de l'âme, inspiration divine en réalité parce qu'elle est profondément humaine [2] ». Il n'y a

1. MM. Scherer, Reuss, Pécaut, Buisson, Réville, Rabaud, etc. Nous n'avons pas besoin de parler ici des anciens adversaires de l'inspiration, Dositée, Aëtius, les Anoméens, Leclerc, Grotius, Spinoza.

2. Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, Paris, 1883, in-8°, p. 329. Faisons remarquer que ce travail a été couronné par la compagnie des pasteurs de Genève.

donc plus dans ce système, d'action spéciale de Dieu sur les écrivains sacrés.

D'un autre côté, quelques auteurs catholiques montrent une tendance à restreindre l'étendue de l'inspiration. Cette opinion, exposée par Érasme, reprise par Holden et Amort, a depuis été soutenue par quelques auteurs allemands et anglais [1].

Il est donc de toute nécessité d'exposer, avec clarté et précision la doctrine sur ce point. Si l'Écriture n'est pas inspirée, si la parole de Dieu nous manque, si le fondement de la tradition nous est enlevé, que deviendront notre foi et notre religion ?

II. — Étymologie et définition du mot inspiration

I. — Le mot inspiration est tiré de la Vulgate [2]. Pour déterminer l'influence divine sur l'auteur sacré, elle s'est servie de l'image renfermée dans le mot *inspirare*, « souffler dans », faire entrer en soufflant quelque chose dans l'intérieur d'un objet. Le mot *théopneustie,* qu'on trouve d'une manière, équivalente dans S. Paul [2], rend la même image, et indique en même temps l'auteur de l'inspiration.

II. — L'inspiration est une impulsion particulière du Saint-Esprit, qui pousse à écrire, dirige l'esprit de l'écrivain, l'empêche d'errer et lui fait écrire ce que Dieu veut.

L'inspiration, d'après cette définition [3], comprend donc :

1. Feilmoser, un anonyme allemand, le Card. Newman, le Rev. Walworth.

2. « Spiritu Sancto *inspirati* locuti sunt sancti Dei homines ». II Pier. I, 21, 28.

3. Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, II Tim. III, 16.

4. Perrone, *Prælectiones theologicæ*, éd. Migne, t. II, c. 1086.



1° une impulsion ou excitation à écrire ; 2° une lumière donnée à l'esprit, et une direction imprimée à la volonté, telles que l'écrivain sacré ne puisse tomber dans l'erreur ; 3° un choix des matières, fait de sorte que l'écrivain n'omet rien de ce que Dieu veut faire connaître et n'y ajoute rien ; 4° une assistance particulière du Saint-Esprit dans l'achèvement de l'œuvre [1].

Inspiration et révélation ne sont pas synonymes. L'inspiration s'étend plus loin que la révélation : celle-ci découvre des vérités jusqu'alors inconnues, comme il arrive dans la prophétie et les mystères. L'inspiration peut avoir pour objet des choses déjà connues ou pouvant être connues par des moyens naturels. En outre, tout ce qui est révélé n'est pas contenu dans les livres inspirés [2].

L'inspiration est une grâce *gratis data* tout à fait extraordinaire. Il y a une grande différence entre les grâces nécessaires au salut que Dieu accorde à l'homme et celle de l'inspiration. Le livre de l'Imitation a été écrit sous l'influence de la grâce ordinaire, mais ne participe pas pour cela au don de l'inspiration. En outre, Dieu ne donne pas directement l'inspiration à l'écrivain sacré pour son utilité directe, mais pour l'utilité des autres, ou mieux,

1. « Instituta analysi revelatæ doctrinæ qua Deum librorum sacrorum seu Scripturæ auctorem esse profitemur, simul collatis ejusdem doctrinæ declarationibus quæ in christianæ antiquitatis monumentis continentur, inspiratio ad scribendos sacros libros essentialiter constitisse videtur in charismate gratis dato illustrationis et motionis, quo veritates quas Deus per scripturam Ecclesiæ tradere voluit, mens hominum inspiratorum conciperet ad scribendum, et voluntas ferretur ad eas omnes et solas scripto consignandas, sicque elevatus homo tanquam causa instrumentalis sub actione Dei causæ principis consilium divinum exsequeretur infallibili veracitate. Unde facta distinctione inter inspirationem et assistentiam, illa ad veritates et verbum formale, hæc etiam ad signa et verba materialia necessario pertinuisse dicenda est ». Franzelin, *De divina traditione*, p. 342.

2. Conc. Vatican., Sess. IIIa, const. dogmat. c. 2.

pour l'utilité de toute l'Église. Tous les apôtres n'ont pas reçu cette grâce, qui du reste a disparu entièrement après l'ère apostolique, tandis que les autres grâces *gratis datæ* sont toujours accordées à l'Église [1].

III. — Dieu est l'auteur de tous les livres inspirés [2].

1° *Sens de cette proposition.* — Un livre peut être dit divin à trois points de vue : 1° au point de vue de la *matière*, lorsqu'il contient une doctrine révélée par Dieu, soit à l'écrivain lui-même, soit à d'autres, quoique l'action d'écrire cette doctrine ne provienne que de l'œuvre et du génie humains ; 2° au point de vue de la *manière d'écrire*, lorsque d'une façon surnaturelle le Saint-Esprit prévient infailliblement toute erreur, au moins en ce qui concerne le but principal du livre, quoique d'ailleurs l'écrivain puisse être toujours considéré comme le principal auteur de son livre ; 3° au sens strict, lorsque Dieu agit de telle façon qu'il est lui-même le principal auteur du livre, dans toute l'acception de ce mot.

C'est dans ce troisième sens que, suivant la doctrine de l'Église catholique, l'Écriture Sainte est inspirée ou divine.

2° *Preuves tirées de l'Ancien Testament.* — Dans Moïse et dans les prophètes, on trouve souvent ces mots ou d'autres analogues : « *Hæc dicit Dominus* » [3]. Le Seigneur dit à Moïse : « *Scribe hoc ob monumentum in*

1. Schmid, *de Inspirationis Bibliorum vi et ratione,* Brixinæ, 1885, in-8°, p. 83.
2. Franzelin, *de Divina Traditione et Scriptura,* pp. 329 et suiv.
3. Exod. XI, 1, XII, 1, etc. ; Is. VIII, 1, etc.

libro[1], « *Scribe tibi verba hæc* »[2]. Il dit à Isaïe : « *Sume tibi librum grandem et scribe in eo* »[3] ; à Jérémie : « *Scribe tibi omnia verba quæ locutus sum ad te in libro* »[4]. Toutes les prophéties d'Ézéchiel commencent par cette introduction : « *Factus est sermo Domini ad me dicens* ». On lit encore dans Habacuc : « *Scribe visum* »[5]. Dans les Machabées, il est parlé des *Saints Livres*, du *Livre Saint*[6].

3° *Preuves tirées du Nouveau-Testament.* — Au livre des Actes[7] on lit : « *Oportet impleri scripturam quam prædixit Spiritus Sanctus per os David* ». « Et plus loin[8] : « *Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad patres nostros* ». S. Paul, citant un passage de Jérémie[9], dit : « *Contestatur autem nos et Spiritus Sanctus. Postquam enim dixit*[10]... ». D'après le même apôtre, c'est Dieu qui parle dans l'Écriture[11] : « *Sicut dixit Spiritus Sanctus*[12]. »

S. Pierre précise davantage : *Spiritu Sancto inspirati* (φερόμενοι) *locuti sunt sancti Dei homines*[13] ». Voilà un témoignage formel en faveur de l'inspiration de l'Ancien Testament. Un passage de S. Paul est encore plus décisif. L'apôtre dit : « *Omnis scriptura divinitus inspirata* (θεόπνευστος) *utilis est*[14]. » Il est certain que ces mots

1. Exod. XVII, 14.
2. *Ibid.* XXXIV, 17.
3. Is. VIII, 1.
4. Jérém. XXX, 2.
5. Habac. II, 2.
6. I Macc. XII, 9, II Macc. VIII, 23.
7. Act. I, 16.
8. *Ibid.* XXVIII, 25.
9. Jérém. XXXI, 33.
10. Hébr. X, 15.
11. Hébr. I, 6-10, 13.
12. *Ibid.* III, 7 ; cfr. VIII, 8.
13. II Pier. I, 21.
14. II Tim. III, 16.

doivent se traduire : « Toute l'Écriture (est) inspirée de Dieu et utile... ». En effet, « le verbe substantif *est* ne s'exprime point souvent dans le Nouveau Testament, selon le style des langues orientales. Et le mot de θεόπνευστος tient en cet endroit la place de ce qu'on appelle *prædicatum* ou *attribut*. On néglige aussi quelquefois dans l'Écriture les articles, et le mot grec πᾶσα peut être expliqué par *tota*, comme Bèze l'a interprété en cet endroit, et les Pères grecs l'ont aussi entendu de la même manière[1] ». L'Apôtre a en vue, en effet les Saintes Lettres, « *sacras litteras* », τὰ ἱερὰ γράμματα, dont il vient de parler [2], et par ces mots il veut indubitablement désigner l'Ancien Testament. Il n'a pas en vue, comme le prétendait à tort Luther, certains écrits apostoliques. Il ne veut pas non plus parler seulement des passages scripturaires où se trouvent des vérités morales et des promesses messianiques ; il représente tous les écrits de l'Ancien Testament comme les objets d'une étude pieuse. Donc, d'après lui, tous les écrits de l'Ancien Testament sont inspirés de Dieu.

Quant au Nouveau Testament, il contient peu de témoignages directs sur son inspiration. Peut-être S. Paul donne-t-il le nom d'Écriture à l'Évangile de S. Luc dont il cite un passage [3]. S. Pierre range les Épîtres de S. Paul au nombre des Écritures : « Sicut et in omnibus epistolis loquens (Paulus) in eis... in quibus sunt... quæ indocti depravant, sicut et cæteras scripturas [4] ». Il n'y a aucune raison de douter que S. Pierre ne désigne par

1. R. Simon, *Réponse à la défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande*, p. 168.
2. Vs. 15.
3. I Tim. V, 18. Cfr. Luc, X, 7.
4. II Pier. III, 16.

ces derniers mots les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament[1].

4° *Preuves tirées de la tradition.*

§ 1. — *Tradition juive.* — Les juifs avaient la conviction que les livres saints ne sont pas l'œuvre du génie de l'homme, et qu'ils ont été écrits par inspiration divine. Josèphe s'exprime ainsi sur ce point : « De quelle vénération nous entourons nos livres, les faits le montrent. Pendant un intervalle de tant de siècles, personne n'a encore osé y ajouter, y enlever, ou y changer quelque chose. Mais chez tous les juifs, dès le commencement de leur vie, il est naturel, et comme inné de croire, qu'ils sont les dogmes de Dieu, qu'il faut y adhérer constamment, et que pour eux, s'il le faut, on doit volontiers mourir[2] ». Un peu plus haut, il a dit que ces livres « sont, à juste titre, crus divins[3] ». Il parle aussi de l'inspiration divine des prophètes, ἀπὸ τοῦ Θεοῦ μαθόντων[4].

Philon enseigne que les auteurs de l'Écriture ont subi une action surnaturelle ; il les nomme θεοφορέτους. Ils ont, dit-il, prophétisé, et pour lui ce mot désigne l'action subie par celui qui est inspiré de Dieu. Selon lui, ils n'ont rien dit qui leur fût propre, et ils ont été simplement les organes de Dieu[5].

Les Rabbins ont constamment aussi admis l'inspiration ;

1. V. notre *Introduction générale*, t. I, p. 71.
2. *Contr. Apion.* II, 8. Ed. Dindorf, t. II, p. 341.
3. *Ibid.* p. 340.
4. *Contr. Apion.* II, 7, *ibid.*
5. *De Monarch.* I.

ils y distinguent plusieurs degrés, mais ils s'accordent sur le fait et le considèrent comme dû à l'action divine[1].

§ 2. — *Tradition chrétienne.* — L'Église a souvent déclaré, dans des jugsments solennels que Dieu est l'auteur des livres de la Sainte Écriture.

Au cinquième Concile œcuménique (553), on condamna l'erreur de Théodore de Mopsueste, d'après qui les livres de Salomon n'avaient pas été écrits par la grâce prophétique, mais simplement par un don de prudence.

Le Concile de Florence[2] s'exprime ainsi : « Firmissime credit, profitetur et prædicat (Ecclesia) unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse omnium visibilium et invisibilium creatorem... *Unum atque eumdem Deum veteris et novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante, utriusque testamenti sancti locuti sunt,* quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur ».

Le Concile de Trente[3] renouvelle cette définition : « Omnes libros, tam veteris quam novi Testamenti, *cum* utriusque unus Deus sit auctor... (Sancta Synodus) suscipit et veneratur ».

Enfin le Concile du Vatican dit : « Si quis Sacræ Scripturæ libros integros, cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit *aut eos divinitus inspiratos* esse negaverit, anathema sit[4] ».

Ces décrets ne font qu'affirmer la doctrine universellement reçue dans l'Église dès l'origine. D'après les Pères,

1. V. *Introduction générale,* t. I, p. 54.
2. *Decretum pro Jacobitis.*
3. Sess. IV.
4. Can. II, *De Revelat.* IV.

c'est l'Esprit-Saint qui enseigne, qui exhorte, qui parle, qui chante dans les écritures. S. Clément de Rome appelle les écritures τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου [1]. Dans ses écrits, comme dans l'épître attribuée à S. Barnabé, on trouve les formules : « l'Esprit Saint dit, le discours saint dit [2] ». D'après S. Justin, le récit du Pentateuque est écrit par Moïse sous l'inspiration divine [3]. S. Cyprien dit que l'esprit parle dans ou par la bouche d'un prophète ou d'un apôtre [4]. S. Irénée écrit : « Nous sommes obligés de croire à l'Écriture, parce qu'elle est parfaite, étant dictée par le Verbe de Dieu et par son esprit [5] ». Ailleurs le même Père parle des « dominicæ scripturæ [6] ». Tertullien dit des livres sacrés qu'ils sont « Dei voces », et de leurs auteurs que ce sont des hommes « spiritu inundati [7] ». Clément d'Alexandrie écrit : « Possem etiam alias tibi scripturas offerre prope innumerabiles, quarum ne apex quidem unus præteribit qui non perficiatur : Spiritus enim Sanctus, qui quasi Domini os est, ea est elocutus [8] ». Dans un autre endroit il les appelle les « discours divins [9] ».

On pourrait multiplier les citations, accumuler les textes d'Origène [10], de S. Hippolyte [11], de S. Ambroise [12], d'Eu-

1. I *Cor.* XVI, 1.
2. *Introd. génér.* t. I, p. 74.
3. *Cohort. ad Græcos*, XII. — Cfr. *Apol.* I, 331.
4. *De oper. et eleem.* IX.
5. *Contr. hæres*, II, 28, nº 2.
6. *Ibid.* V, 20, nº 2.
7. *Apolog.* 18, 20, 21.
8. *Exhortatio ad gentes.*
9. τὰ θεῖα λόγια. *Strom.* VI, 15.
10. *Ep. ad Gregor.* III.
11. *Contr. Noct.* 11, 12.
12. *In Ps.* CXVIII.

sèbe de Césarée[1], de S. Athanase[2], de S. Augustin[3], de Lactance[4]. Cela est inutile. Cette doctrine est la doctrine unanime des Pères.

Les fidèles partageaient cette croyance. Ils ne souffrent pas que dans les sermons on change même un seul mot des saintes Écritures[5]. A la question du proconsul Saturninus : « qui sunt libri quos adoratis legentes ? », le martyr Speratus répond : « quatuor evangelia domini nostri Jesu Christi et epistolas S. Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam doctrinam[6] ».

Les hérétiques eux-mêmes, jusqu'à la Réforme, à l'exception des Marcionites[7] et des Anoméens, n'ont jamais contesté l'autorité divine des Écritures.

IV. — Conditions et mode de l'inspiration

1°. Si Dieu est l'auteur des livres sacrés, il faut exclure toute cause seconde en tant qu'agissant par elle-même ; l'homme n'est donc pas l'auteur du livre au sens propre du mot ; il n'en est que la cause instrumentale, par laquelle la cause principale l'agit et le produit.

Dieu, étant l'auteur du livre, agit de manière que les vérités qu'il confie à l'Église, au moyen de l'Écriture, soient conçues par l'esprit de l'homme inspiré, dont la volonté est portée à les écrire toutes sans exception et à l'exclusion de toutes les autres.

1. *Hist. ecclés.* V, 28.
2. *Epist. ad Marcell. de interpr. Psal.*, 2.
3. « Chirographum Dei ». Enarr. in Ps. CXIV, 17.
4. *De vero cultu*, VI, 21.
5. *Hist. eccl.*, ibid.
6. *Acta SS.*, t. IV, Julii, p. 214.
7. Marcion rejette l'inspiration de l'Ancien Testament.

Il ne s'ensuit pas toutefois que les vérités que Dieu a voulu consigner dans les Écritures ne fussent pas déjà connues de l'écrivain inspiré, ou ne pussent lui être connues. La connaissance préalable par l'homme de ces vérités ne peut être un motif pour que Dieu ne veuille pas les comprendre parmi celles qu'il veut confier à l'Eglise au moyen de l'Ecriture[1]. De même l'étude, la recherche des documents et des témoignages ne sont pas interdites à l'homme, pourvu que l'opération surnaturelle et la direction divine aient pour effet de faire choisir entre les documents et les pensées, ceux seulement que Dieu a décidé de faire écrire ; quoi qu'en disent les rationalistes, l'inspiration ne détruit donc jamais les lumières naturelles[2]. Grâce à la lumière divine, l'intelligence se perfectionne ; sans crainte de tomber dans l'erreur, elle connaît tout ensemble ce qu'elle a appris par des moyens naturels et ce qui jusque là lui était inaccessible.

2° Dans l'inspiration qui porte à écrire, il ne paraît pas nécessaire que l'homme sache qu'il est inspiré de Dieu[3]. Il ne faudrait cependant pas accorder trop facilement que, dans la réalité, quelqu'un des écrivains sacrés n'ait pas eu conscience de son inspiration[4].

V. — Conceptions erronées de l'inspiration

1° *Assistance.* — La simple assistance divine qui fait éviter les erreurs, et dont sont favorisés les papes et les

1. Franzelin, *op. cit.*, pp. 347, 348.

2. Les rationalistes ne font, sans le vouloir, sans doute, que reprendre l'erreur des Montanistes. Cfr. notre *Introduction générale aux Prophètes*, pp. ix-xiij-xiv.

3. Franzelin, *op. cit.* p. 358; Suarez, *de Fide*, disp. VIII, sect. 4, n. 6.

4. Franzelin, *ibid.*

conciles œcuméniques dans leurs décrets relatifs à la foi et aux mœurs, ne suffit pas pour qu'il y ait inspiration. L'assistance du Saint-Esprit, appelée *négative*, et qui consiste en ce que Dieu assiste les auteurs sans diriger leur volonté et sans illuminer leur intelligence, mais en les préservant toutefois des erreurs, n'est pas admissible[1]. Sa réfutation résulte de ce qui précède. Si Dieu ne fait qu'assister l'écrivain pour l'empêcher de commettre des erreurs, et le laisse libre, pour le reste, d'écrire comme il l'entend, on ne peut plus dire qu'il est l'*auteur du livre.*

2°. *Inspiration subséquente.* — Ce système a été formulé dans la troisième proposition de Lessius. On peut le résumer ainsi :

Il y a inspiration subséquente, lorsque l'auteur, par ses seules connaissances et sans le secours, l'assistance et la direction de l'Esprit-Saint, écrit quelque chose, et que le Saint-Esprit atteste plus tard qu'il n'y a point d'erreur dans cet écrit. Il est certain dans ce cas que cet écrit serait la parole de Dieu, et serait aussi infailliblement vrai que les écrits inspirés ou dirigés par l'Esprit-Saint[2].

Suivant de savants auteurs[3], ce système n'est pas condamné, et il est certain qu'il a réuni beaucoup d'adhérents. Cependant on peut dire qu'il est contradictoire. « Car, lorsqu'on soutient qu'un livre est inspiré, c'est comme si l'on affirmait que son origine est surnaturelle. Or, la déclaration de la vérité de la doctrine qu'il contient, faite par le Saint-Esprit, ne change pas l'origine naturelle de ce livre en une origine surnaturelle. On peut établir une analogie entre cette doctrine et la doctrine de Nestorius sur le verbe incarné. Nestorius prétendait qu'entre la nature di-

1. Cette théorie avait été soutenue par Jahn, *Introductio ad divinos libros*. V. T., 2e éd., t. I, § 19.
2. Bonfrère, *Præloquia*, c. VIII, sect. 7a.
3. V. Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 104.

vine et la nature humaine en Jésus-Christ, il y avait seulement union morale, et que par conséquent Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'était fils de Dieu que par adoption. Jésus-Christ, Dieu et homme, est un effet produit par l'action du Saint-Esprit et de la Très-Sainte Vierge. Il est un effet divin, parce qu'il n'y a en lui qu'une seule personne, en laquelle s'unissent et en laquelle subsistent ses deux natures. De même un livre inspiré est un effet de l'action coordonnée de l'Esprit de Dieu et de l'homme. Cet effet est divin, parce qu'une cause divine, « inspiratio quæ a Deo est », s'est unie pour le produire, en conservant ses avantages, à une cause humaine. Cependant, cet effet est humain aussi, mais seulement par la forme la plus éloignée qui le constitue. Il n'est pas divin par adoption mais par sa cause, comme Jésus-Christ, en tant qu'homme n'est pas Dieu par adoption, mais par sa cause qui est la personnalité divine, en qui subsiste sa nature humaine »[1].

VI. — Etendue de l'inspiration

1°. *L'inspiration s'étend à tous les faits contenus dans les livres bibliques.*

L'Esprit-Saint ne laisse errer en rien l'écrivain qu'il inspire.

D'après l'opinion de beaucoup la plus commune, tout dans l'Ecriture est inspiré, et il ne peut s'y rencontrer aucune erreur, de quelque sorte qu'elle puisse être. En admettant la plus légère erreur, le caractère inspiré serait compromis. Où s'arrêter en effet? Qui pourrait indiquer la limite précise où finit ce qui vient de Dieu et commence ce qui n'est que de l'homme? Chacun se donnerait libre

1. Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, p. 54.

carrière sur ce point. Il serait bien difficile de ne pas trouver faux ce qui déplairait à des convictions arrêtées ou à des préjugés puissants.

Aussi S. Augustin disait-il : « Mihi enim videtur exitiosissime credi aliquod in sanctis libris haberi mendacium, id est eos homines per quos nobis illa scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid in suis libris fuisse mentitos. Alia quippe quæstio est, sit ne aliquando mentiri viri boni, et alia quæstio est utrum scriptorem sanctarum scripturarum mentiri oportuerit : imo vero non alia, sed nulla quæstio est. Admisso enim in tanto auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quæ non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis, vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur. Nullus igitur error ne quidem in rebus parvi momenti in Scriptura est admittendus ». S. Augustin ajoute : « Ego enim fateor charitati tuæ, solis eis scripturarum libris qui jam canonici appellantur hunc timorem, honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam... Non te arbitror sic legi libros tuos velle, tamquam Prophetarum vel Apostolorum, de quorum scriptis quod omni errore careant dubitare nefarium est. Ibi si quid velut absurdum moverit non licet dicere : auctor hujus libri non tenuit veritatem ; sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis [1] ».

Origène affirmait plus fortement encore cette inerrance de l'Ecriture : « divinam Sapientiam omnem Scripturam divinitus datam vel ad unam usque litterulam attingere [2].

1. *Epist.* XXVIII *ad S. Hieronym.* 3 ; *Epist.* LXXXII, nos 3, 6, 24 ; *Contr. Faustum*, II, 5. Cfr. *de Consensu Evang.* II, 12.
2. *Selecta in Ps.* I, 4.

Il serait facile de citer de nombreux textes de S. Basile[1], de S. Chrysostôme[2], de S. Irénée[3], de S. Ambroise[4], d'Eusèbe[5], de Théodoret[6], de S. Grégoire le Grand[7], mais cette accumulation est inutile en présence de l'unanimité des Pères sur ce point.

L'Ecriture elle-même ne laisse nulle part supposer qu'il y ait la moindre distinction à faire entre les parties qui la composent. Nous avons vu S. Paul affirmer que toute l'Ecriture est inspirée[8].

Les Apôtres se servent indifféremment de toutes les parties de l'Ancien Testament, qu'elles soient dogmatiques ou morales, ou seulement historiques.

Enfin le Concile du Vatican[9] a confirmé entièrement cette doctrine.

2° *L'inspiration ne s'étend pas aux mots.*

1. Les anciens théologiens étendaient l'inspiration au style et aux mots. Telle est l'opinion de Salmeron, de Bannez, de Suarez, de Maldonat, d'Estius, etc. Ils n'allaient pas cependant aussi loin que certains protestants qui, avec Busctorf, Heidegger, la confession helvétique de 1675, admettaient l'inspiration des points-voyelles hébreux[10].

Les principaux arguments employés pour soutenir la thèse de l'inspiration verbale peuvent se résumer dans les deux suivants. En premier lieu, le témoignage des Apôtres

1. *Hom.* X *in Hexaem.*
2. *Hom.* XXI *in Genes.*
3. *Adv. hæres.* IV, 3.
4. *Prolog. in Lucam.*
5. *In Psalm.* XXXIII, 6.
6. *Præf. in Psalm.*
7. *Præf. Moral. in Job.*
8. II Tim. III, 16.
9. Cité plus haut, p.
10. V. l'*Introduction générale,* t. I, p. 58.

et des Pères trouve que l'Ecriture est l'œuvre littérale de Dieu. Voyez en effet de quelles expressions ils se servent pour dépeindre l'inspiration : les prophètes ne sont que des instruments employés par l'Esprit-Saint ; ils sont les plumes dont l'Esprit-Saint s'est servi pour écrire les livres qu'il voulait nous transmettre ; l'Esprit-Saint, « semblable à un divin archet, a touché les écrivains sacrés comme des instruments de musique, afin de nous révéler la connaissance des choses célestes [1] ». D'après quelques Pères, il n'y a pas un mot, pas une syllabe, pas un point de superflu dans la Bible ; la moindre chose y est un grand trésor [2].

En second lieu, la dignité de l'Ecriture est très compromise, si l'Esprit-Saint n'en a pas dicté toutes les paroles, et si des expressions humaines sont mêlées à l'œuvre divine.

2. Ces arguments ne sont point convaincants.

D'abord le langage même de l'Ecriture s'oppose à cette thèse. L'auteur du IIe livre des Machabées affirme en effet qu'il a pris beaucoup de peine à ordonner son récit et à châtier son style [3]. S. Paul dit : « Si je suis inhabile à la parole (l'art du style, car on connaît l'éloquence de l'apôtre des nations), je ne le suis pas pour la science [4] ». Si les écrivains sacrés ont dû se livrer à un travail personnel pour choisir les termes qu'ils emploient, il résulte évidemment de là que les mots ne leur sont pas révélés.

L'existence d'un travail personnel apparaît en effet d'une manière frappante chez les écrivains bibliques. « L'individualité humaine des auteurs apparaît bien marquée dans la forme littéraire des Livres Saints. Le Style du Pentateuque n'est pas celui d'Esdras ou des Paralipomènes ; Jéré-

1. S. Justin, IIa *Cohort. ad Græcos*, II, 7.
2. S. Jérôme, *In Eph.* III, 5 ; S. Augustin, *Confess.* VII, 21, etc
3. II Macc. II, 27.
4. II Cor. XI, 6.

mie est loin d'égaler Isaïe ; Ezéchiel et Daniel sont à un degré inférieur encore. Il y a des différences tout à fait caractéristiques entre les psaumes d'Asaph et ceux de David.

La poésie du livre de Job n'a rien d'analogue dans tout le recueil des livres inspirés ; qui ne voit au premier coup d'œil quel abîme sépare sous le rapport de la langue S. Mathieu et S. Luc, S. Paul et S. Jean ? Dira-t-on que l'Esprit-Saint a varié son style d'après les individus, qu'il s'est accommodé à leur degré de culture et à leurs talents ? C'est là une hypothèse bizarre pour ne rien dire de plus. Comment d'ailleurs expliquer les incorrections de langage qu'il faut bien reconnaître dans la Bible [1], et la physionomie fortement empreinte d'hébraïsme qu'a conservée le grec du Nouveau Testament ? La comparaison attentive des Livres Saints nous révèle le secret de leur composition. On voit percer à chaque instant l'étude et l'imitation des modèles ; les prophètes surtout ont fait à leurs devanciers de fréquents emprunts [2]. Le rapport est bien plus frappant encore entre les Évangélistes, puisqu'il va souvent jusqu'à l'identité complète d'expressions dans des passages assez étendus [3] ».

Autre preuve qui se *rapporte* à la précédente. Les Évangélistes *rapportent* souvent de diverses manières les paroles de Notre-Seigneur. Ainsi, par exemple, les paroles de la consécration du calice, dans la Cène, n'ont été pronon-

1. Un célèbre théologien protestant du XVIIe siècle, Calov, enseigne que c'est un blasphème contre le Saint-Esprit d'admettre l'existence de barbarismes ou de solécismes dans la Bible (*Introd. générale*, t. I, p. 59).

2. Cfr. par exemple Jérém. XLVI, 7-22 et Abd. 1-9 ; Jon. II, 3-10 et Ps. CXX, 1, LXXII, 2, 3, XLII, 8, XXXI, 23, etc. ; Is. II, 2 et Mich. IV, 1 et suiv. ; Nah. I, 15 et Is. LII, 1, 7 ; Nah. III, 7 et Is. LI, 19 ; Saph. II, 15 et Is. XLVII, 8, etc.

3. Hautcœur, *Revue des Sciences ecclésiastiques*, juin 1860, pp. 514, 515.

cées par le Sauveur que d'une seule manière. Il n'y a pas de doute possible sur ce point. Et cependant les termes de cette consécration sont rapportés différemment par les trois premisrs Evangélistes et par S. Paul [1]. Pourquoi cette diversité si l'inspiration s'étend aux mots [2] ?

A côté des expressions des Pères favorisant l'interprétation verbale, on en trouve d'autres non moins fortes qui la combattent. Ainsi S. Jérôme dit au sujet d'Isaïe et de Jérémie : « De Isaia sciendum quod in sermone suo disertus est, quippe ut vir nobilis et urbanæ eloquentiæ, nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admixtum [3]... Jeremias sermone quidem apud Hebræos Isaia, Osee et quibusdam aliis prophetis *videtur esse rusticior*, *sed sensibus par*, quippe qui eodem spiritu prophetaverit. Porro simplicitas eloquii a loco ei in quo natus est accidit, fuit enim Anathotites, qui est usque hodie viculus [4] ». Le même saint Docteur dit encore d'Amos : « Amos propheta fuit imperitus sermone, sed non scientia [5] ». Ce qu'il dit de S. Paul est encore plus frappant : « In vernaculo sermone doctissimus, profundos sensus in aliena lingua exprimere non valebat [6] ». S. Chrysostôme écrit : « Cum audis clamantem Paulum ac dicentem : Ecce, ego dico vobis, quoniam si circumdamini, Christus vobis nihil proderit [7], solam *vocem* Pauli esse puta, *sensum* autem et *dogma* Christi esse a quo intus docetur [8] ».

Le moyen âge n'a pas été unanimement favorable à

1. Matt. XXVI, 28; Marc, XIV, 24 ; Luc, XXII, 20 ; I Cor. XI, 25.
2. Rault, *Cours élémentaire d'Écriture Sainte,* nouv. éd. revue par l'abbé Darel, t. I, p. 32.
3. *Præf. in Is.*
4. *Præf. in Jerem.*
5. *Præf. in Amos.*
6. *Epist. LVII ad Pammach.*, n°s 6 et 10.
7. *Gal.* V, 12.
8. *Contr. Judæos,* II, 1.

l'inspiration verbale : Walapio Strabon [1] et S. Thomas, la combattent [2]. Agobard, archevêque de Lyon, réfutant Frédégise qui la soutenait, lui répondait que, dans son hypothèse, il ne reslait plus qu'à dire que l'Esprit-Saint fait parler les prophètes comme autrefois l'ange avait fait parler l'ânesse de Balaam [3].

Ajoutons à ces arguments traditionnels une autre preuve. Si l'on admet l'inspiration verbale, il est nécessaire, pour connaître la vraie parole de Dieu, de lire l'Écriture-Sainte dans les textes originaux. Les versions ne peuvent en effet, si bien faites qu'elles soient, participer au privilège de l'inspiration. Or, d'après le témoignage de l'Église, nous avons la vraie parole de Dieu dans la Vulgate. Il faut donc conclure de là que l'inspiration ne s'étend qu'au sens et non aux mots [4].

3. Il y a cependant quelques cas où l'expression est inspirée de Dieu directement ou indirectement. C'est lorsqu'elle est essentielle pour le sens, pour le dogme, ou pour la vérité à enseigner. Cela a lieu dans deux cas pricipaux :

Lorsqu'il s'agit d'une révélation, dans le sens strict, d'un détail, d'un nom, etc., et que cette révélation est indiquée, comme telle par l'écrivain sacré ; ainsi les noms d'Abraham [5] et d'Israël [6], le nom divin manifesté à Moïse [7].

Lorsque le mot employé est essentiel pour l'expression de la vérité révélée, de façon qu'aucun autre ne puisse rendre la pensée avec la même exactitude : Ainsi le mot

1. *Præf. in Hebr.*
2. *Summa,* 2ª 2ᵉ, q. 176, art. 1, ad 1um.
3. Migne, *Patrol. lat.,* t. CIV, c, 166.
4. V. Schmid, *op. cit.,* p. 306.
5. Gen. XVII, 5.
6. *Ibid.* XXXII, 8.
7. Exod. III, 14.

est dans l'institution de l'Eucharistie [1], le *Verbum caro factum est* [2], *l'exinanivit* [3].

VII. — Comment expliquer les contradictions ou les erreurs apparentes qui se présentent dans l'Écriture ?

1° Il faut admettre que des erreurs matérielles ont pu se glisser dans la transcription des Livres Saints. Cette proposition est unanimement acceptée. Il suffit de considérer la quantité considérable des variantes aussi bien du texte hébreu que du texte grec. Malgré le soin extrême opposé par les juifs à la conservation de la Bible, beaucoup de changements se sont produits dans l'hébreu. Le changement d'alphabet facilita beaucoup les erreurs de transcription. La formation du *Kéthib* ou texte écrit officiel, implique l'existence de nombreux changements. Il en est de même du *Kéri*. La perte des autographes amenait nécessairement ces variantes, que les transcriptions successives ont sans cesse et beaucoup augmentées. Les mêmes causes ont eu les mêmes résultats pour le Nouveau Testament [4]. Mais la seule conclusion à tirer de ces faits, c'est qu'il existe dans les Livres Saints quelques fautes, uniquement matérielles, assurément fort peu importantes, et qui proviennent du fait des copistes et non de celui des auteurs.

2° On prétend relever dans les écrivains sacrés des fautes de mémoire, des antilogies, des contradictions, des désaccords qui prouvent que toutes les parties de l'Écriture ne sont pas inspirées. Ainsi d'après S. Mathieu [5], les deux

1. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 48.
2. Jean, I, 14.
3. Philipp. II, 7.
4. Nous reviendrons plus loin sur ce point.
5. Matt. XXVII, 44.

larrons crucifiés avec Notre Seigneur l'ont maudit ; au contraire d'après S. Luc [1], un seul des deux l'insulta. D'après S. Mathieu [2], Notre Seigneur guérit deux aveugles auprès de Jéricho ; d'après S. Luc [3] et S. Marc [4], il n'y a eu qu'un aveugle et par conséquent qu'une guérison. Dans le récit de la Passion, S. Matthieu, S. Luc et S. Jean [5] ne parlent que d'un seul chant de coq ; au contraire S. Marc [6] en mentionne deux. D'après S. Paul [7], le Seigneur, après sa résurrection, apparut aux douze [8]. D'après les Évangiles, cette apparition n'eut lieu qu'après la mort de Judas et durant l'absence d'autres apôtres.

S. Augustin a répondu, il y a longtemps, à cette objection. « Simul etiam ut quod ad doctrinam fidelem maxime pertinet, intelligeremus non tam verborum quam rerum quærendam vel amplectandam esse veritatem, quando eos qui non eadem locutione utuntur, cum rebus, sententiisque non discrepant, in eadem veritate constitui approbamus ». Le saint Docteur ajoute, pour expliquer les contradictions apparentes des auteurs sacrés : « quod alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contractum ; neque illud contrarium est, si alius dicit quod alius prætermittit. Ut enim quisque meminerat, et ut cuique cordi erat, previus vel prolixius, eadem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est [9] ».

En réalité ces contradictions n'existent qu'en apparence

1. Luc, XXIII, 39-40.
2. Matt. XX, 29 et suiv.
3. Luc, XVIII, 35 et suiv.
4. Marc, X, 46 et suiv.
5. Matt. XXVI, 74 ; Luc, XXII, 60 ; Jean, XVIII, 27.
6. Marc, XIV, 68-72.
7. 1 Cor. XV, 5.
8. La Vulgate a *undecim*, mais tous les manuscrits grecs ont τοῦς δώδεκα.
9. *De Consensu Evangeliorum*, II, 12, n. 27-28.

et on ne saurait les admettre que si l'on admet l'interprétation verbale, repoussée par nous avec raison. La rigueur mathématique n'est pas la règle du langage des auteurs sacrés. Chacun des Évangélistes rapporte le trait qu'il juge le plus frappant ; la narration la plus précise est celle à laquelle il faut s'en tenir pour l'intégrité du récit. Il n'y a pas pour cela de motif sérieux d'accuser les autres d'inexactitude.

Pour ce qui concerne en particulier la guérison des aveugles de Jéricho, les commentateurs les plus autorisés donnent l'explication suivante, qui est on ne peut plus naturelle. Sur le nombre des aveugles, on peut dire avec S. Augustin qu'il y eut deux aveugles, puisque S. Matthieu l'affirme, mais que l'un deux, probablement moins connu, disparut [1] de bonne heure de la tradition évangélique [2].

Nous concluons donc avec M. Wallon : « Quand des ouvrages écrits sur le même sujet en des circonstances aussi différentes, sont tellement en harmonie pour l'ensemble et la marche générale des faits comme pour le fond de la doctrine, il est permis de ne point s'arrêter au détail ; et si quelque difficulté s'y rencontre, fût-on dans l'impossibilité de la résoudre, on ne doit pas s'en laisser ébranler. On conçoit d'ailleurs que, l'un ayant négligé certains traits, l'autre, en les marquant d'une façon plus précise, puisse paraître lui contredire. Que d'exemples n'en trouverait-on point, je ne dis pas entre deux narrateurs d'une même histoire, mais dans le même historien revenant sur le même fait. Témoin Josèphe dans ses Antiquités et dans sa Guerre des Juifs ; et nous en avons donné, sans les chercher, plusieurs exemples, en parlant du testament d'Hérode, du

1. Une disparition analogue se rencontre à propos des démoniaques de Gérasa, Matt. VIII, 28.

2. Cfr. Fillion, *Commentaire sur S. Matthieu* (*Bible de Lethielleux*), p. 397.

partage de ses provinces entre ses fils, etc... Cet esprit de conciliation est le véritable esprit de la critique. Une scène d'histoire, un discours prononcé devant la foule renferment mille traits particuliers qu'aucun rapport n'a jamais complétement rendus, même depuis l'application de la sténographie à la parole. Qu'on les présente dans un cadre réduit : alors, selon qu'on aura été frappé de tel ou tel détail, on mettra en opposition des traits que les transitions naturelles uniraient dans un parfait ensemble, si le tableau pouvait être complet[1]. »

3° Les écrivains sacrés parlent souvent d'une manière dubitative, comme quand ils se servent de ces locutions : par hasard, peut-être, environ, etc.

On objecte que dans ces cas le Saint-Esprit ne les inspirait pas. Autrement, dit-on, ils n'eussent pas laissé apercevoir leur incertitude; ils eussent parfaitement connu ce dont ils parlent, puisqu'ils étaient guidés par Celui qui a la science universelle.

La réponse est facile. Si les écrivains sacrés se sont ainsi exprimés, ce n'est pas que le Saint-Esprit leur ait manqué; ils se sont simplement servis des manières habituelles de parler. Ne les voit-on pas en parlant de Dieu, employer des anthropomorphismes et lui attribuer des pieds, des bras, des mains, des passions[2] ? Tout cela n'a jamais rien prouvé contre l'inspiration.

1. *De la Croyance due à l'Evangile*, 2e édit. p 457.

2. « Nous aussi nous parlons encore de l œil et de la main de Dieu, sans que personne se méprenne sur la portée de ces termes; nous ne voyons donc pas pourquoi nous reprendrions les théologiens israélites au sujet des oreilles, des pieds, et même du nez du Très-Haut, toutes ces expressions, évidemment figurées, représentant autant d'attributs permanents, ou de manifestations momentanées de sa divinité. Nous ne croyons pas que ces auteurs en s'en servant les aient prises au pied de la lettre, et n'aient pas eu conscience du rapport entre la forme et le fond ». Reuss, *Les Prophètes*, t. I, p. 30.

4° On peut tout aussi facilement concilier avec l'inspiration la manière dont les auteurs sacrés parlent des sciences. Il s'agit tout simplement de ne pas faire, de parti-pris, le procès de la Bible [1]. Les écrivains inspirés n'ont pas pour but de nous révéler des vérités scientifiques [2]. Ils parlent, lorsqu'ils traitent incidemment de ces questions, comme on le faisait à leur époque. Ils rapportent les opinions communes du milieu dans lequel ils vivaient. « Secundum opinionum populi loquitur Scriptura, » dit S. Thomas [3]. Or on ne peut admettre que ce soit nécessairement une erreur que de se servir du langage populaire. Les savants autorisés en agissent ainsi tous les jours sans que pour cela on les taxe d'erreur.

5° Les citations faites par les écrivains sacrés ne participent pas au privilège de l'inspiration [4]. Vraies ou fausses, selon les cas, on ne peut se servir de ce qu'elles se trouvent dans l'Ecriture pour leur attribuer un caractère divin. Parfois elles n'expriment pas plus la pensée de l'auteur que les objections dans un traité de théologie [5]. D'autres fois elles ne sont relatées qu'à titre de document historique. On ne peut en tous cas les considérer comme inspirées que si l'auteur sacré les approuve. « Non pro auctoritate divina istam sententiam [6] recipiendam esse existimo : non enim eam ipse Job enuntiavit... sed unus ex hujus amicis, qui... divina sententia reprobati sunt. Sicut autem in Evangelio, quamvis verum sit omnino quod dicta sint, non tamen

1. V. le P. de Smedt, l'*Église et la Science*, Louvain, 1877, in-8°.
2. On sait le mot attribué à Baronius : « L'intention de l'Écriture Sainte est de nous apprendre comment on va au ciel et non comment va le ciel ». V. le P. Matignon, *La Liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*. Paris, 1863, in-12, p. 181.
3. 1ª 2ᵃᵉ, q. 98, a. 3, ad 2ᵐ.
4. Lamy, *Introductio*, t. I, p. 36.
5. Job, XIII, 1 ; Ps. *passim*.
6. L'opinion de Baldad, Job, XXV, 4-6.

omnia quæ dicta sunt vera esse creduntur, quoniam multa a Judæis falsa et impia dicta esse, vera Evangelii scriptura testatur : sic in hoc libro... non solum quid dicatur, sed a quo etiam dicatur considerandum est [1] ».

VIII. — Moyens de constater l'inspiration

§ I. — *Les arguments internes ne peuvent démontrer l'inspiration.*

1° Pour prouver l'inspiration des livres saints, les Protestants invoquent la *saveur* produite par la lecture de la Bible, l'impression profonde et surnaturelle qu'elle fait sur le lecteur. C'est le grand argument de Calvin [2], de Claude et de Jurien [3]. J.-D. Michaelis, un autre protestant, le réfute ainsi : « Une sensation intérieure des effets du Saint-Esprit et la conviction de l'utilité de ces écrits pour améliorer le cœur et nous purifier, sont des critères incertains. Quant à cette sensation intérieure, je dois avouer que je ne l'ai jamais éprouvée, et ceux qui la ressentent ne sont ni dignes d'envie, ni plus près de la vérité, puisque les Mahométans l'éprouvent aussi bien que les Chrétiens [4] ; et, comme cette sensation intérieure est la seule preuve sur laquelle Mahomet ait fondé sa religion, nous devons conclure qu'elle est trompeuse. L'autre caractère est également insuffisant, puisque de pieux sentiments peuvent être excités par des ouvrages purement humains, par les écrits des philosophes, ou même par des doctrines fondées sur l'erreur ; et, s'il est possible de tirer une con-

1. *Ad Orosium, adv. Priscillanistas,* 9.
2. *Institution chrétienne*, VIII, 1.
3. Cfr. Bossuet, *Troisième avertissement aux Protestants. Œuvres,* éd. Lebel, t. XXI, pp. 213 et suiv.
4. Les Piétistes et autres fanatiques que Michaelis a ici en vue.

clusion de ces prémisses, les prémisses elles-mêmes sont incertaines, puisqu'on a l'exemple d'hommes souverainement méprisables, qui ont cru avoir atteint le plus haut degré de sainteté [1] ».

2° Pour Luther, tout écrit qui ne renferme pas implicitement le Christ n'a pas été composé sous l'action de l'Esprit-Saint. Mais il ne faut pas exagérer la portée des paroles de Notre-Seigneur : « Scrutamini Scripturas... illæ sunt quæ testimonium perhibent de me [2] ». Certains écrits, rejetés dédaigneusement par Luther, sont aussi remplis de Jésus-Christ et animés de son esprit que les livres acceptés par le réformateur.

3° Pour les Presbytériens et beaucoup de Calvinistes et de piétistes, la preuve de l'inspiration des Livres Sacrés consiste dans une manifestation intérieure du Saint-Esprit, qui manifeste à chacun quels sont les livres divinement inspirés.

Cette théorie aurait besoin de preuves qui sont, malheureusement pour elle, introuvables. Les témoignages des Évangiles et des Épîtres [3] qu'on invoque en sa faveur ne sont pas probants. Il est évident en effet qu'on n'a pas le droit de les interpréter d'une manière contraire au magistère infaillible de l'Église, que ces textes supposent au contraire, et que d'autres témoignages scripturaires très clairs démontrent.

En outre, l'Église, d'après l'Écriture elle-même, est une société visible qui a la foi pour base, et dans laquelle tous doivent s'accorder *ut omnes unum sint,* afin de confesser les mêmes doctrines et les mêmes vérités. Il suit de là que la foi ne doit pas être quelque chose de privé, consistant

1. *Einleitung*, t. I, p. 3.
2. Jean, V, 39.
3. Jean, VII, 17; 1 Cor. II, 14, 15; I Jean, IV, 1.

en ce que chaque fidèle pense en lui-même, mais constitue un fait social, public, extérieur par conséquent, manifesté au dehors, que les membres de l'Église trouvent déjà formé et préparé, et auquel ils se soumettent comme à la condition nécessaire pour appartenir à la véritable église du Christ.

L'impossibilité d'un tel critère est surabondamment démontrée par les faits. Quoi de plus absurde, de plus odieux, de plus obscène que les extrémités auxquelles sont arrivés ceux qui se croyaient poussés par cet esprit intérieur? Faut-il rappeler les folies des montanistes, celles des anabaptistes, celles des Quakers[1] ?

Le principe protestant a un caractère trop personnel, comme le reconnaissent certains protestants eux-mêmes. « On a fait remarquer, dit M. Reuss, que l'action du Saint-Esprit n'est pas uniforme dans tous les individus, et que, selon les dispositions du caractère et du tempérament, selon le courant des idées à chaque époque ou dans un cercle particulier, l'impression reçue de la lecture des Livres Saints différait quelquefois très notablement d'une sphère ou d'une personne à l'autre ; que tel individu pouvait se trouver édifié ou saisi par un écrit qui ne touchait tel autre que médiocrement, ou même ne le touchait pas du tout, et réciproquement[2] ». Aussi, d'après l'aveu de ce même auteur, ce système a-t-il amené d'étranges inconséquences[3].

4° Frappés de l'insuffisance de ces critères, les théologiens anglicans ont essayé de formuler une théorie scientifique des signes de l'inspiration. Parmi les preuves historiques qu'ils apportent, la principale consiste dans les miracles que les auteurs de l'Ecriture ont opérés pour attester la vérité de leur doctrine[4]. Mais, répond le Cardinal Wise-

1. V. Milner, *The end of religions Controversy,* lettres 6e et 7e.

2. *Histoire du Canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne,* Strasbourg 1864, in-8°, p. 324.

3. *Ibid.* p. 325.

4. Hartwell Horne, *An Introduction,* 7e édit., t. I, p. 204.

man, ces miracles, qui attestent sans aucun doute la vérité de leur doctrine, n'attestent nullement l'inspiration de leurs écrits : « S. Barnabé a opéré des miracles pour attester la vérité de la doctrine chrétienne ; cependant son épître est-elle considérée comme canonique, même parmi ceux qui en admettent l'authenticité ? Tertullien, Eusèbe et d'autres historiens parlent de miracles opérés par les premiers chrétiens en faveur de leur foi ; il faudrait donc en conclure à l'inspiration de leurs écrits[1] ».

Nous laissons de côté les preuves expérimentales et intrinsèques apportées par ces auteurs, car elles ne supportent pas la discussion.

En terminant, une réflexion ne sera pas inutile. Les protestants objectent parfois que les théologiens catholiques se servent aussi des critères internes pour prouver l'inspiration. La réponse est facile : on ne fait intervenir cet ordre de preuves qu'après avoir établi, par voie d'autorité, le fait lui-même de l'inspiration. Par conséquent, nos théologiens ne se basent pas uniquement sur ces preuves, et ne les emploient que par supplément[2].

§ 2. — *Le témoignage est nécessaire pour prouver l'inspiration.*

L'inspiration ne peut être connue que par ses effets extérieurs ou par un témoignage digne de foi. Or les effets extérieurs consistent uniquement dans l'action d'écrire et dans le livre écrit. Mais rien dans ce cas ne manifeste l'inspiration comme cause nécessaire. Il faut donc pour la prouver, recourir à un témoignage digne de foi.

1. *Conférences*, t. I, p. 53.
2. Franzelin, *op. cit.*, p. 381.

Ce témoignage peut être humain ou divin. S'il est humain, il remonte nécessairement à l'auteur inspiré lui-même ; dans ce cas il peut mériter une *foi humaine.* Mais la certitude qu'amène le témoignage humain ne suffit pas, pour obliger à croire, de *foi divine,* que le livre est inspiré. Il faut pour en arriver là un témoignage divin[1].

§ 3. — *Les deux manières dont nous parvient le témoignage divin relatif aux livres inspirés.*

Le témoignage divin relatif aux Écritures appartient au dépôt de la révélation catholique. C'est par le Christ et les Apôtres que la révélation catholique a été achevée. Ce sont donc les Apôtres qui ont dû laisser à l'Église le témoignage relatif à l'inspiration des livres de la Bible. Ont-ils laissé ce témoignage dans les livres du Nouveau-Testament ? Il est possible qu'ils ne l'aient fait que pour la plupart des livres contenus dans le Canon hébreu. Aucun doute n'est possible sur ce point, dit Welte[2], mais l'affirmation possible pour l'Ancien Testament n'existe pas pour la plupart des livres du Nouveau Testament. Ce n'est donc que par la tradition que le témoignage des Apôtres a pu nous parvenir.

Les protestants admettent bien une tradition historique et y ont souvent recours. Par son moyen, ils constatent le sentiment de l'Église primitive sur les livres inspirés. Mais ils ne peuvent constater si ce sentiment est bien fondé. Il leur faudrait pour cela accorder à la tradition une autorité qui répugne complétement à leur règle de foi. Dans ce cas, ils sont plutôt catholiques que protestants[3].

1. *Ibid.* pp. 483 et suiv.
2. *Tubing. Quartalscrift,* 1855, p. 68.
3 Franzelin, *op. cit.*, p. 386.

CHAPITRE II

CANONICITÉ DES ECRITURES.

Importance de cette étude.

Si c'est à l'Église de décider touchant l'inpiration des livres sacrés, par une conséquence nécessaire, c'est à elle aussi de décider de leur canonicité, c'est-à-dire de nous indiquer quels sont les livres inspirés par Dieu. Ici, comme on vient de le dire, la tradition joue un rôle prédominant. Les Protestants eux-mêmes en conviennent, puisqu'ils s'appuient sur le témoignage des Églises pour rejeter les deutéro-canoniques. Nous avons donc le droit de leur opposer la tradition et de leur montrer, par l'histoire, que le Concile de Trente n'a fait que confirmer la croyance commune des Églises en déterminant son Canon.

SECTION I.

DÉFINITION DU CANON.

I. — Histoire du mot Canon

1° Le mot canon (grec κανών, analogue à κάννα) semble provenir d'une racine orientale, קנה, roseau, tige, et par extension bâton droit, colonne, mesure [1]. Du sens de me-

1. V. Gesenius, *Thesaurus*, v° קנה.

sure littérale on est naturellement passé au sens métaphorique de règle, ce qui sert à mesurer ou à déterminer quelque chose : par exemple dans le langage les canons de grammaire. Canon désigna aussi le contenu d'un livre, la règle qui avait déterminé sa composition. Par suite, les grammairiens alexandrins considérèrent les auteurs grecs classiques, pris dans leur ensemble, comme le *canon*, le modèle absolu du pur langage et d'une composition parfaite.

Une transition fréquente fit passer *canon* du sens de mesure au sens de ce qui est mesuré.

2° Le mot se trouve dans les LXX au sens littéral[1], S. Paul l'emploie deux fois[2] ; dans le second endroit, on remarque clairement la transition du sens actif au sens passif.

3° Dès le temps de S. Irénée, les Pères, dans leurs controverses avec les hérétiques, en appellent sans cesse à la règle de l'enseignement chrétien, qu'ils appellent règle de l'Église, règle de vérité, règle de foi [3]. C'est le principe d'unité qui relie entre elles les diverses parties de l'Église, principe qui ne trouve son expression claire que dans la seule règle de foi immuable, c'est-à-dire dans la tradition apostolique.

4° Au commencement du IVe siècle, le mot *Canon* reçoit un sens plus défini. La règle de foi révélée est la mesure de la croyance et de la pratique, et les décisions des conciles sont regardées comme les *Canons* de la vie chrétienne. Le mot change encore de sens quand il s'applique aux psaumes fixés pour les fêtes, ou au Canon de la liturgie romaine.

1. Jud. XIII, 6 ; Mich. VII, 4.

2. Gal. VI, 16 (traduit dans la Vulgate par *regula*) ; II Cor. X, 13-16.

3. Ὁ κανὼν τῆς ἐκκλεσιας, Clément d'Alex. *Stromates,* VII, 16, 105 ; Origène, *De princip.* IV, 9 ; — κανὼν τῆς ἀλητείας, S. Irénée, I, 9, 4 ; 22, 1 ; κανὼν τῆς πίστεως, Tertullien, *De veland. virg.* I.

5° Le mot κανὼν appliqué aux Écritures se trouve pour la première fois dans S. Athanase [1]. Ses dérivés κανονικός, κανονἰζω se lisent dans Origène [2], mais ils ne sont pas devenus d'un usage commun avant le commencement du ivᵉ siècle. Même à cette époque le mot canonique n'est pas d'un usage général : Eusèbe ne l'applique nulle part aux Saintes Ecritures. Son apparition dans les écrits de S. Athanase semble montrer qu'il fut employé à l'origine par l'école d'Alexandrie, et que de là il passa dans la langue générale de l'Eglise.

L'exemple le plus clair dans les premiers temps de l'application du mot Canon aux Ecritures se trouve à la fin de l'énumération des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament attribuée à Amphiloque : « Voilà ce qui peut être considéré comme le Canon le plus exact (ἀψευδέστατος κανὼν) des Écritures inspirées [3] ». D'après cet auteur le canon est la mesure à laquelle on reconnaît le vrai contenu de la Bible, et approximativement un catalogue des livres qui la constituent. Mais l'usage du mot ne fut pas confiné dans ces limites. Le canon devint en même temps la règle de la vérité.

II. — Sens du mot Canon

Le mot Canon désignant dans la langue ecclésiastique la règle de foi, le principe régulateur, d'après l'idée que nous avons constatée dans les épîtres de S. Paul [4], et comme le prouvent les expressions des anciens Pères [5], il signifie

1. *Epist. fest.* 39.
2. *De Princip.* IV, 38.
3. Dans Westcott, *History of the Canon of the New Testament,* Londres, 1866, in-8°, p. 499.
4. V. p.
5. « Regula fidei », Tertullien, *De Præscr.* 12, 13.

donc non pas seulement un catalogue, mais la règle ou le principe fondamental. Il désigne la collection ou la liste des livres qui contiennent la règle de la vérité, inspirée et révélée par Dieu pour instruire le genre humain.

III. — Conditions de la canonicité

1° Les livres inspirés de Dieu peuvent seuls être canoniques. Toutefois, pour qu'un livre soit dit canonique, il ne suffit pas qu'il soit écrit par l'inspiration du Saint-Esprit, il faut en outre, et de toute nécessité, qu'il soit inséré dans le Canon, ce qui a lieu lorsque l'Église déclare que tel livre doit être tenu pour divin [1].

2° Il n'y a pas d'autre moyen de constater le Canon que l'autorité de l'Église. Le sens intime, qui ne peut pas décider de l'inspiration d'un livre, ne peut pas plus décider que tel ou tel livre fait partie du canon. En rejetant certains livres les premiers protestants ne pouvaient s'appuyer sur des principes bien arrêtés. « Etait-ce réellement en vertu du principe souverain du témoignage intérieur du Saint-Esprit ? Serait-il bien vrai que les premiers théologiens protestants, tout en restant indifférents en face de l'éloquence enthousiaste de l'auteur de la Sapience (la Sagesse) que prônaient les Alexandrins, auraient senti le souffle de Dieu dans les généalogies de la Chronique (Paralipomènes) ou dans les catalogues topographiques du livre de Josué ? Auraient-ils réellement trouvé une si immense différence entre les miracles du Daniel chaldaïque et ceux du Daniel grec, pour retrancher deux chapitres du volume qui porte le nom de ce personnage [2] » ? En réalité,

1. Lamy, *Introductio*, t. I, p. 40.
2. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 330.

comme l'avoue l'auteur protestant que nous venons de citer [1], ils suivirent le procédé qu'ils condamnaient en principe, ils reconnurent implicitement l'autorité de la tradition et revinrent par un détour à la position qu'ils avaient à si grands cris, déclarée intenable. Mais, au lieu de s'en rapporter à la tradition de l'Église, ils reculèrent jusqu'à la tradition rabbinique, beaucoup moins sérieuse et moins respectable, et « due à des docteurs juifs d'ailleurs absolument inconnus [2] ».

3° D'après le principe catholique, il existe une autorité à laquelle appartient le droit de proposer un canon des livres sacrés. Cette autorité réside dans le souverain Pontife et dans le concile œcuménique [3].

Il est certain que les questions relatives à la foi et aux mœurs relèvent du tribunal suprême et infaillible de l'Église. Mais quelle question, plus que celle de l'Écriture, appartient à la foi et aux mœurs ? Il s'agit en effet de connaître les livres qui sont la règle et le fondement de la foi. Quoique le sentiment constant de l'Église, l'unanimité des Pères et des Conciles particuliers suffise, d'une manière absolue à trancher cette difficulté, puisque l'Église est infaillible, soit réunie, soit dispersée, cependant une définition expresse et formelle sur ce point semble nécessaire pour enlever toute inquiétude aux fidèles simples et ignorants. Sans cela des esprits inquiets trouveraient toujours des motifs de douter du sentiment constant ou de l'unanimité des Pères.

Tel est le sentiment des anciens Pères, qui admettent cette règle générale : on doit recevoir et croire divins tous et les seuls livres de l'Écriture que l'Église a approuvés.

1. *Ibid.*, p. 130.
2. *Ibid.* p. 331.
3. Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 122-125.

Cette règle est établie par S. Irénée [1], par Tertullien [2], par S. Cyrille de Jérusalem [3], Eusèbe [4], etc. S. Augustin résume toute la doctrine sur ce point. « In canonicis autem scripturis Ecclesiarum catholicarum quam plurimum auctoritatem sequatur (celui qui recherche avec soin les Ecritures), inter quas sane illæ sint, quæ apostolicas sedes habere et epistolas habere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum de scripturis canonicis, ut eas quæ ab omnibus accipiuntur Ecclesiis præponat eis quas quædam non accipiunt : in eis quæ vero non accipiuntur ab omnibus, præponat eas quas plures, gravioresque accipiunt [5] ». On connaît la fameuse maxime : « Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas [6] ». En parlant des Actes des Apôtres, le saint Docteur ajoute un peu après : « Actuum apostolorum libro necesse est me credere, si credo Evangelio ; quoniam utramque scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas ».

Il ne faut pas objecter qu'un tel jugement n'a pas toujours été prononcé par le souverain Pontife ou par un Concile œcuménique, mais souvent par des évêques ou par des Conciles particuliers. Il faut distinguer le droit de l'exercice du droit [7]. Au point de vue du fait, nous verrons plus loin quelle a été la doctrine de l'Église romaine sur le Canon des Écritures.

Bossuet dit judicieusement : « Il suffit pour établir la succession et la perpétuité de la foi d'un livre saint, comme

1. *Adv. hæres.* III, 2-4, IV, 32, XXXVIII, 8.
2. « Eadem auctoritas Ecclesiarum apostolicarum cæteris quoque patrocinabitur Evangeliis, quæ proinde per illas et secundum illas habemus » (*Adv. Marc.* IV, 5; Cfr. *Præscript.* 36, 37).
3. *Catech.* IV, 34.
4. *Hist. ecclés.* III, 25.
5. *De Doctr. christ.* II, 8.
6. *Contra epist. fund.* V.
7. Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 124.

de toute autre vérité, qu'elle soit toujours reconnue ; qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison ; qu'elle le soit dans les Églises les plus éminentes, les plus autorisés et les plus révérées ; qu'elle s'y soutienne, qu'elle gagne et qu'elle se répande d'elle-même jusqu'à tant que le Saint-Esprit, la force de la tradition et le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Église le fasse enfin prévaloir, comme elle a fait au Concile le Trente [1] ».

Section II.

Histoire du canon

Article I.

Histoire du canon de l'ancien testament

I. — Le Canon des Hébreux [2].

§ 1. — *Ses origines.*

1°. On ne sait pas grand chose de certain sur l'origine du Canon des Hébreux, tant qu'il a existé chez eux une succession constante de prophètes, une détermination exacte du canon n'a pas été nécessaire [3]. C'est à Moïse toutefois que remonte le premier canon, qu'il a constitué en confiant ses livres aux Lévites, en les faisant placer près de

1. Lettre à Leibnitz, *Œuvres*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 257.
2. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 37 et suiv. ; Trochon, *Introduction générale*, t. I, p. 104 et suiv.
3. Eusèbe, *Præpar. evang.* XII, 23.

l'arche et en ordonnant de les lire tous les sept ans [1]. Il les séparait ainsi de tous les autres livres et leur attribuait une dignité particulière.

2° Il est certain que, même avant la captivité de Babylone, les Hébreux avaient réuni leurs livres. Au temps d'Ezéchias, les psaumes de David étaient joints à ceux d'Asaph ; ce roi fit recueillir les proverbes de Salomon et les joignit à d'autres [2] ; Daniel, durant la captivité, se sert d'une collection de livres dans laquelle se trouvent les Prophéties de Jérémie [3]. L'usage que fait Jérémie des écrivains antérieurs ne permet pas de douter qu'à son époque il existait une collection de livres [4].

3° Il est vraisemblable que dès cette époque, ces livres étaient joints au Pentateuque. Josué semble bien dire qu'il a ajouté son livre à ceux de Moïse [5]. Il est possible que l'auteur de I Rois ait agi de même [6]. La formule initiale des livres historiques écrits avant l'exil peut conduire à une conclusion analogue [7].

§ 2. — *Le canon d'Esdras.*

On est loin d'être d'accord sur l'époque à laquelle le canon actuel des Juifs a été terminé. Beaucoup de protestants modernes en placent la date au temps des Machabées. Chez les catholiques, R. Simon et Mgr Malou affirment

1. Deut. XXXI, 9, 24.
2. II Paral. XXIX, 30.
3. Dan. IX, 2.
4. V. Kueper, *Jeremias Sacrorum librorum interpres et vindex*, Berlin 1887, in-8°, p. 52.
5. « Scripsit quoque omnia verba hæc in volumine legis Domini ». Jos. XXIV, 26.
6. I Rois, X, 25.
7. Jos. I, 1; Jug. I, 1 ; Ruth I, 1 ; I Rois, I, 1 ; III Rois, I, 1. Sauf dans Josué, la Vulgate n'a pas conservé la conjonction *et* de l'hébreu.

qu'on ne sait rien de certain sur ce point, Moves et Nickes rejèttent la clôture du canon jusqu'après l'ère chrétienne. Danko la place à l'époque des Machabées. Pour Kaulen [1], on ne sait rien là-dessus. Vincenzi, Franzelin [2], Neteler n'admettent pas l'existence d'un canon commencé par Esdras, clos et confirmé par la grande synagogue dont l'existence n'est rien moins que probable. En tous cas, ils ne pensent pas que ce canon fût tellement clos qu'on n'ait pu, plus tard, y ajouter d'autres livres.

Serarius, Bellarmin, Huet, Bonfrère, Herbert, Welte, Glaire, Scholz, Ubaldi, Cornely, etc., admettent au contraire que le canon des Hébreux fut fixé au temps d'Esdras et de Néhémie, que cette collection est l'œuvre principale d'Esdras et que par suite on peut lui donner son nom. Cette opinion s'appuie sur l'opinion des Juifs au temps de Notre-Seigneur [3], sur la disparition du *munus propheticum* après Esdras et qui rendait nécessaire un catalogue des livres contenant la doctrine inspirée. Elle donne comme preuves les témoignages du Talmud [4], celui de Josèphe [5], le renseignement donné par le quatrième livre d'Esdras [6], les opinions des Pères, Tertullien, Clément d'Alexandrie, S. Basile, Théodoret, S. Chrysostôme, S. Isidore de Séville [7].

A quoi on peut répondre, avec les auteurs catholiques que nous avons cités tout à l'heure, que cette opinion a pour principale base un livre apocryphe, le IVe d'Esdras. Elle ne tient pas compte de l'hypothèse, admise par de sé-

1. *Einleitung*, 2e éd. p. 18.
2. *De Divina Traditione*, pp. 438, 441.
3. Josèphe, *Contr. Apion.* I, 8.
4. Tr. *Baba-Bathra*, fos 14b et 15a.
5. Cité plus haut.
8. IV Esdr. XIV, 18-47.
7. Les voir dans Cornely, *op. cit.* p. 47.

rieux auteurs [1], qu'on a pu, à l'époque des Machabées, ajouter au canon des psaumes récemment composés. Elle oublie que ce n'est qu'alors, selon toute probabilité, que les juifs ont pu supprimer sept chapitres du livre d'Esdras qui nous ont été conservés par les LXX.

A la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe de l'ère chrétienne, les rabbins discutent encore au sujet de la canonicité de l'Écclésiaste, du Cantique des Cantiques et d'Ézéchiel. A la même époque plusieurs docteurs juifs excluent encore Esther du canon [2]. Enfin plusieurs auteurs se servent d'un passage des Machabées [3] pour prouver qu'à l'époque des Asmonéens les Juifs n'avaient pas même l'idée d'un canon [4].

§ 3. — *Le canon alexandrin ou des hellénisants.*

L'existence du canon alexandrin, tel que nous l'a conservé la version des LXX amène à la même conclusion. On ne s'expliquerait pas, si le canon était clos chez les Juifs [5], que les hellénisants aient pu méditer et étudier des livres condamnés à Jérusalem. La réprobation par les rabbins de la traduction grecque de la Bible est certainement postérieure à la ruine de Jérusalem. Il n'en était pas de même avant la destruction de la nationalité juive. Philon en effet se sert exclusivement de cette version que, de son côté, Josèphe

1. Reusch, l'abbé Mabire, et, parmi les protestants, Delitzsch.
2. V. notre *Introduction générale*, t. I, p. 115.
3. II Macc. II, 13-14.
4. Malou, *La Lecture de la Sainte Bible en langue vulgaire*, t. II, p. 29.
5. Pour échapper à cette difficulté, le P. Cornely dit que le canon n'était pas tellement clos qu'on ne pût y ajouter de nouveaux livres *Introd.* p. 50). Mais qu'est-ce qu'un canon qui n'est pas définitif? Il y a contradiction dans les termes.

emploie au moins autant que l'original hébreu. D'ailleurs on la lisait dans les synagogues, même en Palestine [1].

Il est certain qu'en outre des protocanoniques, le canon alexandrin contenait les deutérocanoniques. Sur quelle autorité s'appuyaient les hellénisants? Nous ne pouvons répondre à cette question. Mais ils avaient certainement raison, puisque les Apôtres ont approuvé ce canon et l'ont transmis aux Églises qu'ils ont fondées. Les protestants n'ont guère d'autre prétexte pour rejeter les deutérocanoniques que de dire qu'ils ne sont pas écrits en hébreu, mais la langue hébraïque n'est pas un critère de l'inspiration. Quant aux autres arguments invoqués contre ces livres, ils portent également contre les protocanoniques [2].

II. — Le Canon des chrétiens

§ 1. — *Le canon de l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne.*

Tous les catholiques accordent aux deutérocanoniques, depuis que la question a été tranchée par les conciles, la même autorité et le même respect qu'aux protocanoniques. Les protestants seuls les attaquent. Il faut faire voir qu'ils sont en contradiction avec toute l'antiquité chrétienne, et

1. *Introd. générale*, t. I, p. 115.

2. « On hait les apocryphes (ou deutérocanoniques) parce qu'on hait les catholiques; on les dit remplis de fables, d'erreurs, de superstitions, de mensonges, d'impiétés, et la violence de ces attaques n'est surpassée que par la niaiserie des preuves choisies pour les justifier... Aucun de ces ardents champions de la pureté du canon ne prévoit que des critiques aussi puériles, aussi peu dignes du sujet, et au fond aussi étrangères à la question, suffiront par montrer aux esprits superficiels et railleurs les voies et moyens de saper l'autorité de la Bible toute entière ». Reuss, *Histoire du canon*, p. 382.

venger ainsi, contre leurs objections, la thèse catholique [1].

1° *Notre-Seigneur et les Apôtres ont approuvé le canon alexandrin et l'ont transmis à l'Église.*

Le Nouveau Testament ne donne pas un catalogue complet des livres de l'Ancien. Il est certain toutefois que le Christ et ses disciples se servent d'une collection, dont les citations tranchent d'une manière péremptoire toutes les questions de foi. Ils en appellent à *l'Écriture* ou aux *Écritures*, τὴν γραφήν, τὰς γραφὰς [2]: l'emploi de l'article prouvant qu'ils désignent une collection connue de tous et admise par tous, Notre-Seigneur indique même les parties de cette collection : « Necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi et Prophetis et Psalmis de me » [3]. S. Paul en appelle aux Écritures [4]. Apollon, « potens in scripturis », prouve par les Écritures que Jésus est le messie [5]. Or cette collection est bien certainement le canon alexandrin qui comprend les deutérocanoniques.

En effet l'Ancien Testament est cité dans le Nouveau d'après la version des Septante, même lorsque celle-ci diffère de l'hébreu [6]. Nous ne voulons pas conclure de là que cette traduction a été formellement approuvée par Notre-Seigneur et ses apôtres. Mais ce fait prouve que les Apôtres se servaient de la traduction grecque comme d'une édition authentique de l'Ancien Testament, et que par conséquent ils considéraient comme canoniques les parties de cette version qui ne se trouvaient pas dans le texte hébreu.

Plusieurs textes du Nouveau Testament ont une telle ressemblance avec les deutérocanoniques qu'on ne peut dou-

1. Cornely, *op. cit.*, p. 59.
2. Jean, V, 39.
3. Luc, XXIV, 44; Cfr. vs. 27.
4. Act. XVII, 2, 11.
5. *Ibid.* XVIII, 24, 28.
6. Sur 350 citations, il n'y en a guère que 50 qui diffèrent du texte des LXX. Cornely, *op. cit.*, p. 62.

ter que les Apôtres aient eu ceux-ci en vue[1], nous avons là une preuve irrécusable de leur familiarité avec ces textes ; preuve d'autant plus forte qu'un certain nombre de protocanoniques ne sont chez eux l'objet ni d'une citation ni d'une allusion.

2° *Le canon de l'Ancien Testament chez les Pères des trois premiers siècles.*

A. — L'Église romaine a toujours admis les deutérocanoniques .Les témoignages de S. Clément de Rome[2], d'Hermos[3], de S. Hippolyte[4] sont décisifs.

Il en est de même en Gaule de S. Irénée[5], en Afrique de Tertullien[6] et de S. Cyprien[7].

L'Église orientale n'est pas moins affirmative. S. Polycarpe dans sa courte épître cite Tobie[8], et l'Épître de Barnabé cite un passage de l'Ecclésiastique[9]. Clément d'Alexandrie emploie aussi souvent les deutérocanoniques que les autres. Il cite trois fois Tobie, deux fois Judith, plus de vingt fois la Sagesse, plus de cinquante fois l'Ecclésiastique, vingt-quatre fois au moins Baruch dont il fait précéder une citation des mots, « la divine Écriture dit »[10], une fois

1. Cfr. par exemple Ecclés. V, 13 et Zac., I, 19 ; Ecclés. XXVIII, 2 et Matt. VI, 14 ; Sag. III, 3 et suiv. et I Pier. I, 6, 7 ; Sag. II, 17 et suiv. et Matt. XXVII, 39 et suiv. ; Sag. VII, 26 et Hébr. I, 3, etc. V. Huet, *Demonstr. évang.* prop. IV. La ressemblance apparaît bien plus dans le grec.

2 V. sur Judith, « beata Judith », I Cor. LV ; sur la Sagesse, *ibid.* III, XXVII ; sur Tobie, la Sagesse, l'Ecclésiastique, II Cor. XVI, XVII.

3. Il fait au moins vingt citations ou allusions à ces livres. Funk, *Patres apostoli*, t. I, p. 576.

4. Il cite la Sagesse, Tobie, Baruch, les Macchabées.

5. Il cite Baruch, la Sagesse, l'Histoire de Suzanne et celle de Bel.

6. Il cite l'Ecclésiastique sous la formule « sicut scriptum est ».

7. Sauf Judith, il cite tous les deutérocanoniques.

8. *Ad Philipp.* X, cite Tobie, IV, 10.

9. *Ep. Barn.* XIX, Ecclés. IV, 36.

10. *Strom.* IV, 19.

le second livre des Machabées. Il rapporte l'histoire de Suzanne, des détails de l'histoire d'Esther qui ne se trouvent que dans les parties deutérocanoniques, et enfin l'histoire de Judith. Dans une revue des livres de l'Ancien Testament, il les mentionne tous à l'exception de Judith, qu'il cite ailleurs, comme du reste on vient de le voir[1].

Il n'y a presque pas un des commentaires d'Origène où on ne trouve des citations des deutérocanoniques[2]. On pourrait invoquer encore les témoignages de S. Athénagore d'Athènes, de S. Archelaus, de S. Grégoire de Néocésarée, de S. Méthode de Tyr, de S. Denys d'Alexandrie, de l'auteur des Constitutions apostoliques[3].

Un témoignage plus irrécusable encore de la foi de toutes ces Églises est l'usage qu'elles faisaient de la version des Septante ou de la vieille Italique, sa traduction latine. Il est certain que les premières Églises fondées par les Apôtres reçurent de leurs mains cette version grecque de la Bible. Nous dirons plus loin la célébrité dont elle jouissait au temps de Notre-Seigneur. Les Églises apostoliques qui parlaient grec n'eurent point d'autre traduction[4] : on l'employait pour la lecture publique de l'Écriture sainte, pour la liturgie, la prédication, la réfutation des hérétiques, en un mot pour tous les usages ecclésiastiques. Le fait qu'un livre se trouve dans cette version dès les premiers temps de l'Église prouve certainement que les Églises grecques tenaient ce livre pour Écriture Sainte[5]. Or il n'est pas permis de douter que les deutérocanoniques fussent contenus dans la version des Septante : l'Itali-

1. V. les indications dans notre *Introduction générale*, t. I, p. 123.
2. Cornély donne les citations, *Introd.*, t. I, p. 73.
3. *Ibid.*
4. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 99.
5. Ubaldi, *Introd.*, t. II, p. 213.

que, les Hexaples d'Origène, tous les anciens manuscrits en sont la preuve évidente.

B. — Les protestants objectent des passages tirés de S. Justin, de Méliton et d'Origène lui-même. « S. Justin, disent-ils, ne cite aucun deutérocanonique. » On pourrait révoquer en doute cette assertion [1]. Mais il suffira de remarquer que le saint martyr n'emploie les livres de l'Ancien Testament que dans son dialogue avec Tryphon, et qu'il avertit souvent qu'il ne veut argumenter que d'après les seuls textes que son adversaire reconnaît comme authentiques. On ne peut donc invoquer son témoignge contre les deutérocanoniques [2]. Quant à Méliton et à Origène, ils se bornent à donner la liste des livres reçus par les Juifs, mais ils ne disent nulle part que ce canon est celui de l'Église de leur temps. Ils ont seulement l'intention d'énumérer les livres acceptés d'un commun accord par les juifs et par les chrétiens [3].

3° *Le canon de l'Ancien Testament chez les Pères du quatrième et du commencement du cinquième siècle.*

Dans cette période quelques doutes inconnus aux siècles précédents se manifestent. Néanmoins on peut tenir pour certain que dans toutes les Églises, aussi bien les orientales que l'occidentale, la vraie doctrine du canon n'a pas été oubliée, et que les écrivains de ces deux siècles sont des témoins autorisés de la vérité catholique.

A. — On ne peut en effet parmi les Pères célèbres de cette époque, en trouver un seul qui, au moins quelquefois, dans ses écrits dogmatiques, polémiques ou scientifiques ne cite comme divins et canoniques les deutérocanoniques, quelle que puisse être sa théorie sur le canon.

1. Keil reconnaît que S. Justin se sert des parties deutérocanoniques de Daniel, *Einleit.*, p. 622.
2. Cornely, *Introd.*, p. 75.
3. Eusèbe, *Hist. ecclés.* IV, 26 ; Origène, *Comm. in Matt.* 61.

C'est ce que reconnaissent les protestants Sember, Bleek, Strack, etc. Pour échapper à la force de cette preuve, ils allèguent que ces écrivains n'ont pas apporté assez de soin au choix de leurs citations. Ils osent donc accuser tous les Pères de légéreté, de négligence, de paresse. Il vaut bien mieux avouer, avec un autre protestant [1], que si les Pères dans leurs catalogues, suivent le canon juif, ils expriment dans leurs citations la foi de leur époque et de leur Église. « Il faut que la tradition pratique ait eu un bien grand empire dès cette époque pour forcer jusqu'à ses adversaires apparents à lui rendre hommage. Si elle n'avait été identifiée en quelque sorte avec la vie de l'Église, elle n'eut point subjugué des esprits aussi élevés que ceux d'un Athanase, d'un Grégoire, d'un Jérôme. L'opinion théorique de ces grands écrivains eût détourné une foule d'écrivains de la croyance qui était commune alors, et qui bientôt devait devenir universelle, si la vérité plus purifiante que leurs doutes ne les avait soumis eux-mêmes à son empire. Telle fut la force de la croyance primitive manifestée dans les coutumes et les usages du peuple chrétien, que les écrivains qui avaient exposé en historiens fidèles la tradition incomplète des Églises isolées, suivirent le canon de l'Église dès qu'ils parlèrent en pasteurs et en docteurs de la foi » [2].

B. — Beaucoup de Pères et d'une grande autorité ont un canon analogue à celui du concile de Trente.

Nous laisserons de côté la question du canon du concile de Nicée, qui, selon quelques auteurs [3], s'appuyant sur l'autorité de S. Jérôme, de Cassiodore, du concile d'Hippone de 393, avait promulgué un canon contenant les deutérocanoniques. Mais nous citerons les conciles africains d'Hippo-

1. Davidson, *The Canon of the Bible*, p. 132.
2. Malou, *La Lecture de la Sainte Bible*, t. II, p. 150.
3. Cornely, *Introductio*, p. 82 ; Malou, *op. cit.*, t. II, p. 113.

ne (393) et de Carthage (397-419) qui ont un canon identique à celui de Trente.

S. Augustin suit ce même canon [1] et son autorité a d'autant plus de poids qu'il n'a entrepris l'ouvrage où il donne ce catalogue, qu'après avoir connu la nouvelle théorie de S. Jérôme. En outre il renvoie toujours à la tradition des Églises anciennes, fondées et présidées par les Apôtres, comme à la source authentique où il a puisé son canon [2].

Le canon adressé par le pape Innocent I à Exupère, évêque de Toulouse (405), est identique à celui du concile de Trente. Baruch seul n'y est pas cité parce que, selon l'usage du temps, il était compris sous le nom de Jérémie. Le canon du pape S. Hilaire (463) et le décret de Gélase (495) sont conçus dans les mêmes termes.

L'Église orientale nous offre un témoignage très important : l'usage qu'elle fait de la version des Septante. Cette version en effet renferme tous les deutérocanoniques, qu'elle ne distingue aucunement des protocanoniques; les manuscrits les plus autorisés mêlent tous ces livres ensemble [3].

Les versions arménienne, éthiopienne, gothique, faites vers cette époque contenaient tous les deutérocanoniques.

C. — A tous les témoignages qui précèdent nous pouvons ajouter une preuve importante tirée des monuments. L'Église romaine a fait un usage très fréquent des deutérocanoniques dans les peintures et les sculptures des catacombes. Dans une chapelle du cimetière des Saints Tharason et Saturnin, on remarque l'image de Tobie saisissant le poisson que l'archange lui ordonne de pren-

1. *Doctr. christ.* II, 8, 13.
2. *Ibid.* 8, 12.
3. V. l'Alexandrinus, le Vaticanus, le Sinaïticus.

dre. Dans le cimetière de Sainte Agnès, on admire la peinture des trois jeunes gens au milieu de la fournaise. L'histoire de Suzanne a été trouvée par Boldetti sur un ancien tombeau chrétien ; celle de Daniel et d'Habaccuc se voit sur un sarcophage du cimetière de Saint-Sébastien. Un autre sarcophage du musée de Latrac montre Habaccuc suspendu par la chevelure à la main de l'ange. Ailleurs Daniel est représenté ou dans la fosse aux lions, ou tuant le dragon. Une lampe trouvée en Afrique, montre aussi les trois enfants avec un ange ailé derrière eux. Judith et Esther étaient représentées dans une peinture dans l'église de S. Félix à Nole. Baruch figurait au nombre des prophètes sur les portes d'airain de l'église de S. Paul bâtie par Constantin [1]. Quant aux livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique, leur contenu didactique s'opposait à ce qu'on pût en tirer des sujets de peinture ou de sculpture ; on ne peut donc arguer contre eux du silence des monuments. [2]

4° *Solution des objections.*

Les protestants opposent à notre thèse l'autorité de S. Athanase qui semble exclure les deutérocanoniques du canon [3]. Il faut remarquer que dans le passage même sur lequel on s'appuie, S. Athanase enseigne que c'est des Pères, auxquels les apôtres les ont transmises, qu'il faut recevoir les écritures authentiques. S'il semble repousser Esther, il insère dans son canon, Baruch, la lettre de Jérémie et les fragments deutérocanoniques qui de son temps étaient dans tous les manuscrits. Loin de les mettre au nombre des apocryphes, il en recommande la lecture aux catéchumènes, comme contenant la règle de la foi et des mœurs.

1. Pour les références, V. l'*Introduction générale,* t. I, p. 132 et suiv.

2. Ubaldi, *Introductio*, t. II, p. 391.

3. *Epist. fest.* XXIX. — Cfr. aussi la *Synopsis athanasiana.*

D'ailleurs, comme preuve de la doctrine révélée, il cite souvent les deutérocanoniques [1].

S. Cyrille de Jérusalem [2], qui semble se rapporter au canon des Juifs, déclare aussi que c'est à l'autorité des Pères qu'il faut recourir sur ce point. Il ordonne de lire la version des Septante ; mais pour se conformer sans doute à un usage ancien de son Église, il défend de lire aux catéchumènes les deutérocanoniques. Mais, tout en les excluant de la lecture publique, il leur fait d'assez fréquents emprunts [3].

Dans trois endroits, S. Épiphane semble n'admettre que les livres reçus par les Juifs [4]. Dans un autre endroit, il admet la Sagesse et l'Eclésiastique, et dit clairement qu'outre les livres qu'il énumère, il y en a d'autres canoniques [5] ; aussi les emploie-t-il souvent dans sa réfutation des hérésies [6].

S. Grégoire de Naziance qu'on range aussi parmi les adversaires de la canonicité de ces livres [7], s'en sert aussi pour prouver la doctrine [8].

Le concile de Laodicé (363) donne aussi le canon des Juifs [9]. Mais ce concile est loin de représenter toute l'Église orientale. En outre on ne peut conclure de sa dé-

1. *Contr. Arianos*, I, 19, II, 4, 79 ; *Orat. contr. Ar.* II, 35, 71, III, 30 ; In Ps. LXXVIII, etc.

2. *Catéch.* IV, 33, 35, 36.

3. *Ibid.* II, 16, XIV, 25, XVI, 31 ; *Mystog.* V, 17, etc.

4. *De Pond. et mens.* IV, XXII, XXIII ; *Hæres,* VIII, 6. Dans ce dernier endroit, il énumère Baruch parmi les livres reçus par les Juifs.

5. *Hæres*, LXXVI.

6. *Ibid.* XXIV, 6, XXVI, 16, LXVII, 4, etc.

7. *Carmin.* I, 12.

8. *Orat.* XXVIII, 2, XXXI, 29, etc

9. L'authenticité de ce canon a été niée par Herlst, Vincenzi, Danko et le protestant Credner. Héfelé l'admet. Le cardinal Pitra laisse la chose en suspens. Cornely, *op. cit*, p. 100.

cision qu'une chose, c'est que quelques évêques de Phrygie ont interdit l'usage des deutérocanoniques, pour protéger plus efficacement contre l'hérésie la foi de leurs troupeaux. Si le concile *in Trullo* admet ce canon de Laodicé, il n'est que juste de dire qu'il admet aussi les catalogues complets des conciles de Carthage [1].

En Occident, on invoque l'autorité de S. Hilaire de Poitiers [2]. Mais le saint docteur, poussé à l'exemple d'Origène par des raisons mystiques, n'a voulu récuser que les seuls livres des Juifs, ce qui ne l'empêche pas d'employer souvent les deutérocanoniques dans son commentaire des Psaumes et ses autres ouvrages [3].

Quant à Rufin dont le canon restreint [4] est beaucoup plus formel, il faut remarquer qu'il admet le principe traditionnel de l'autorité des anciens et du magistère de l'Église ; aussi son erreur provient de ce qu'il n'a pas recherché avec assez de soin cette tradition. Il se contredit du reste puisqu'il n'admet ailleurs comme écritures divines que ce qui se trouve dans les Septante [5] et que du reste il emploie souvent les deutérocanoniques.

Il est difficile de dire quelle est la véritable pensée de S. Jérôme sur le canon de l'Ancien-Testament. Quelques-unes de ses expressions favorisent le sentiment des protestants [6], tandis que d'autres lui sont absolument contraires. Dans quelques endroits il s'appuie sur l'autorité des deutérocanoniques et les reconnaît comme divins [7]. Sa pratique

1. Migne, *Patrol. grec,* t. CIV, c. 589, 592.
2. *Prol. in Psalm.* XV.
3. *De Trinit.* IV, 8, 9, 42, etc.
4. *In Symb. Apost.* XXXVI.
5. *Interpr. hist. Eusèb.* VI, 18.
6. *Prolog. galeat; Præf. in Esdr., in II Reg., in Esth., in Dan.*
7. *Epist.* LXV *ad Princip.* 1; *Epist.* LXXIX *ad Salvin.* 11; *Epist.* XXII *ad Eustoch.* XXI, etc.

est donc contraire à sa théorie. Néanmoins, il témoigne en faveur de la doctrine catholique, puisqu'il montre que le canon de tous les chrétiens de cette époque diffère de celui des Juifs.

5° *Le canon de l'Ancien Testament jusqu'au concile de Trente.*

Pendant tout le vi^e siècle, l'autorité des deutérocanoniques est égale à celle des protocanoniques. A partir du vi^e siècle, le sentiment de l'Église sur l'intégralité du canon s'affirme avec une vigueur croissante et l'opinion de S. Jérôme perd chaque jour des adhérents.

L'influence que cette opinion a exercée au moyen-âge a été telle « que l'accord le plus parfait avait sans doute régné parmi les écrivains de l'Église latine, si le saint docteur n'avait paru dans quelques écrits s'attacher au canon des Juifs. Son autorité était si grande, sa doctrine si vénérée, qu'on a accepté comme des principes inviolables, non seulement les doutes qu'il a émis lui-même sur la canonicité des livres deutérocanoniques, mais encore les opinions des interprètes qu'il rappelait comme historien. Plusieurs écrivains du moyen âge se sont laissés éblouir par ce prestige ; ils n'ont eu égard ni à la tradition des Pères, ni à la doctrine de l'église, ni au caractère même des livres contestés ; l'autorité de S.Jérôme était leur seul guide, et quelquefois la source unique de leurs doutes. L'entraînement fut d'autant plus facile que les écrits dans lesquels le saint docteur corrigeait la dureté de ses premières expressions, et rendait compte de son opinion réelle, étaient beaucoup moins répandus au moyen-âge que le Prologue des Rois, qui était devenu la préface obligée de tous les exemplaires de la Bible. Sous le nom de *Prologus galeatus,* cette préface était lue partout, tandis que l'*Apologie contre Rufin*, dans laquelle S. Jérôme désavoue l'opinion contraire au canon de l'Église, était peu connue et peu étudiée. Or ce

fut précisément dans ce Prologue qu'une opinion favorable au canon des Juifs fut émise, et que le canon chrétien parut abandonné » [1].

Les tenants de l'opinion de S. Jérôme à cette époque sont Alcuin, Rupert de Deutz, Hugues de S. Victor, Jean de Salisbury, Hugues de S. Cher, S. Thomás d'Aquin [2], Jean de Gênes, Guillaume Ockam, Nicolas de Lyre, Jean Horne, Alphonse Tostat, Denys le Chartreux et Cajetan.

En revanche, nous citerons parmi les soutiens de la doctrine catholique, S. Isidore de Séville, S. Eugène de Tolède et S. Ildephonse de Tolède, Théodulphe d'Orléans, Loup de Ferrière, Raban Maux, Nicolas I, Luitprand, Buchard de Worms, Pierre de Cluny, Honoré d'Autun, Ives de Chartres, Pierre de Riga, Pierre de Blois, Vincent de Beauvais, Thomas Waldensis, Jean de Raguse.

Dans l'église grecque, à part Léonce de Byzance et S. Jean Damascène, on ne compte que des partisans des deutérocanoniques.

En face de tant et de pareils témoignages, il faut de toute nécessité, admettre que le décret du concile de Trente relatif au canon de l'Ancien Testament a tous les droits traditionnels et scientifiques à être accepté [3].

Article II.

HISTOIRE DU CANON DU NOUVEAU TESTAMENT.

I. — Le canon du Nouveau Testament pendant les six premiers siècles

1° *La collection des livres du Nouveau Testament telle que nous la possédons aujourd'hui, existait certainement à la fin du premier siècle.*

1. Malou, *La Lecture de la Sainte Bible*, t. I, p. 87.

2. Il rejette la canonicité de la Sagesse, et celle de la question de l'Ecclésiastique sans la résoudre. *In Dionys. De div. nomin.* IV, 9.

3. « Quant à ce qui concerne le canon... *à moins de renier son*

Dans l'épître de S. Barnabé, un passage de S. Matthieu est cité sous la formule consacrée : « *Il est écrit :* il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus » [1]. Il existait dès lors une collection d'écrits. S. Ignace [2] semble distinguer les livres du Nouveau Testament en deux classes, appelées l'*Évangile* et les *Apôtres,* de même que pour l'Ancien Testament, il rappelle dans cet endroit la distinction habituelle entre la *loi* et les *prophètes.* Cette circonstance prouve qu'il ne veut pas parler de la doctrine évangélique et apostolique, mais des livres écrits où cette doctrine est contenue. Il dit en effet : « Oratio vestra ad Deum me perficiet, ut sorte per misericordiam mihi adsignata potior, confugiens ad *Evangelium* tamquam ad corporaliter prestentem Christum, et ad *Apostolos* tamquam ad præsens Ecclesiæ presbyterium : *prophetas* etiam diligamus. » Plus loin : « Dilecti namque *prophetæ* annuntiaverunt Christum ; *evangelium* vero est perfectio vitæ æternæ. » Ailleurs parlant des Docètes, il écrit [3] : « quibus nec *prophetæ* persuaserint nec *lex*, sed neque evangelium usque in hunc diem. »

S. Ignace, dans tous ces passages, ne parle évidemment ni de la personne, ni de la doctrine des Apôtres, mais de leurs écrits, auxquels il pouvait se reporter parce qu'il les avait entre les mains ; réunis à ceux de l'Ancien Testament, ils formaient une seule collection qui se divisait ainsi : la loi, les prophètes, l'évangile, les apôtres. Cette division du canon de l'écriture se retrouvera souvent chez les Pères, et même dans des décrets conciliaires [4].

passé, l'Église catholique ne pouvait guère se prononcer autrement qu'elle ne l'a fait ». Reuss, *Histoire du Canon,* p. 298.

1. *Ep. Barn.*
2. *Ad Philadelph.* V.
3. *Ibid.* IX.
4. V. le VI[e] Concile de Carthage, et le décret d'Eugène IV *pro Jacobitis.*

S. Clément de Rome cite les quatre évangiles, les Actes, douze épîtres de S. Paul parmi lesquelles celle aux Hébreux, les deux épîtres de S. Pierre, la première épître de S. Jean, l'épître de S. Jacques et l'Apocalypse [1].

2° *Témoignage des siècles suivants.*

A. — S. Irénée, témoin autorisé de l'usage suivi, non seulement dans son entourage immédiat, mais dans des pays éloignés avec lesquels il est en rapports constants, ne donne pas la nomenclature des livres sacrés qu'il possède ; mais il en fait de nombreuses citations, au moyen desquelles on peut reconstituer un canon presque analogue à celui du concile de Trente. « Comme Irénée était originaire de l'Asie, plein de déférence pour Rome, et évêque de Lyon, on peut hardiment affirmer que son témoignage est, à un certain égard, d'un poids plus grand que celui de ses contemporains [2] . Entre les protocanoniques, il ne cite pas l'épître à Philémon des deutérocanoniques, il omet l'épître aux Hébreux [3], la seconde épître de S. Jean et l'Apocalypse.

S. Cyprien cite tous les deutérocanoniques, à l'exception de l'épître aux Hébreux. Il en est de même de Novatien dans son *de Trinitate.*

Tertullien est aussi complet, non seulement il donne la notion du canon, dont pour lui le principe et la preuve résident dans son origine apostolique, garantie par la tradition unanime des Églises [4] ; mais à l'exception de l'épître aux Hébreux, il connaît comme S. Cyprien, tous les livres du Nouveau Testament. S'il ne parle point de la première épître de S. Pierre dans un passage qui peut être

1. V. Gebhart et Harnack, *Patrum apostolicorum opera,* t. I, pp. 144-147.

2. Reuss, *Histoire du Canon*, p. 109.

3. Eusèbe, *Hist. ecclés.* V, 26, dit que S. Irénée la connaissait.

4. *De præscript.* XXXII, XXXVI, XXXVII ; *Adv. Marc,* IV, 5.

considéré comme son canon [1] il invoque, vers la fin de sa vie, l'autorité de ce livre [2].

Un témoignage d'une extrême valeur, à cause de son antiquité, se trouve dans le document appelé le Canon de Muratori, du nom du célèbre antiquaire à qui on en doit la découverte [3]. Le catalogue qui y est contenu peut être fixé avant l'année 155. Nous n'avons pas à nous occuper ici des conjectures qu'on a émises sur son auteur [4]. On peut supposer qu'il a été originairement écrit en grec [5]. L'Église romaine, en effet, se servait alors de cette langue.

L'auteur de ce fragment connaît quatre évangiles, les Actes des Apôtres, treize épîtres de S. Paul (l'épître aux Hébreux omise [6]) ; il mentionne l'épître de S. Jude, deux épîtres de S. Jean, peut-être même trois, puis l'Apocalypse. Il ne nomme ni l'épître de S. Jacques, ni celles de S. Pierre. Ces omissions tiennent probablement à la condition dans laquelle le texte nous est parvenu. On peut supposer en effet qu'il s'y trouve des lacunes. Il n'est pas impossible même d'y trouver la trace des livres qu'il n'indique pas [7].

Ce canon a une importance considérable, parce que, loin d'exprimer des vues particulières, il expose l'usage établi de l'église romaine. Ce n'est pas sans doute un document officiel, mais un témoignage des plus importants.

Origène admet tous les livres du Nouveau-Testament.

Eusèbe, l'auteur le plus érudit de toute l'antiquité chré-

1. *De resurr. carnis*, 33, 38, 39, 40.
2. *Contr. gnostic.* 12.
3. Ed 1740, à Milan.
4. *Introd. gén.* t. I, p. 184.
5. Quant au manuscrit, il est du VIIIe siècle.
6. A moins qu'elle ne soit désignée sous le nom d'épître aux Alexandrins. Gredner, *Geschichte des Neutestamentlichen Canon* p. 161.
7. Westcott, *On the canon*, p. 192.

tienne, mais qui résume peut-être trop docilement l'opinion des auteurs qu'il a lus, divise les livres compris de son temps sous le nom d'Écriture Sainte en quatre classes : 1° les livres reçus par tous, qu'il appelle ὁμολογουμένους ; 2° ceux qui sont controversés, ἀντιλεγομένους ; les illégitimes, νόθους, qui sont certainement étrangers à la Bible ; 4° enfin les livres hérétiques mis par supercherie sous le nom des Apôtres et qui doivent être rejetés comme absurdes et impies[1]. Eusèbe ne parle pas de l'épître aux Hébreux; puisqu'il ne la place dans aucune des catégories créées par lui, il la range sans doute parmi les épîtres de S. Paul, dont il ne fixe pas le nombre. Ailleurs[2], il dit formellement qu'il y a quatorze épîtres de S. Paul. Il admet que l'épître aux Hébreux, écrite originairement en hébreu par S. Paul, a été traduite en grec par S. Clément[3] ; il l'emploie souvent en l'attribuant à l'Apôtre. Il place l'Apocalypse, mais avec une évidente hésitation, parmi les *homologoumènes*. Les tendances contemporaines, qui tendaient à rejeter ce livre, ont sans doute agi sur lui, sans toutefois l'empêcher de le citer quelquefois et d'y reconnaître l'œuvre de l'apôtre S. Jean[4]. Quant aux cinq épîtres deutérocanoniques, qu'il met au nombre des antilégomènes, il est loin d'affirmer qu'il partage les doutes émis à leur égard. Il déclare souvent que ces épitres étaient généralement reçues, et que de graves et nombreux témoins leur étaient favorables[5]. Il affirme formellement qu'elles étaient lues dans la plupart des églises[6].

Si après cela on gardait encore des doutes sur la pen-

1. *Hist. eccl.* III, 25.
2. *Ibid.* III, 3.
3. *Ibid.* III, 38.
4. *Ibid.* III, 18.
5. *Ibid.* II, 23, VI, 14.
6. *Ibid* II, 23, III. 1.

sée d'Eusèbe, il serait facile de les dissiper grâce au fait bien connu de la critique, quoique les adeptes modernes de cette science se gardent bien, pour la plupart, de le faire ressortir. Eusèbe fut en effet chargé par Constantin, vers 331 ou 332, de préparer, pour l'usage de l'Église de Constantinople, cinquante exemplaires des *récits sacrés reçus par tous*. Ses doutes critiques, par rapport à quelques-uns des antilégomènes, disparurent alors : dans les exemplaires écrits sous sa direction, on trouve tous ceux du Nouveau-Testament, à l'exception de l'Apocalypse.

On voit, d'après tout ce qui précède, que les Églises des quatre premiers siècles admettaient tous les livres du Canon actuel.

Au ve et au vi^e^ siècle, il en est de même. S. Athanase admet nos vingt-sept-livres [1]. S. Grégoire de Naziance n'omet que l'Apocalypse, sans lui refuser cependant l'authenticité, dans le sens littéraire de ce mot. S. Cyrille de Jérusalem repousse complètement l'Apocalypse [2]. En revanche, S. Épiphane admet tous nos livres canoniques [3].

Quant à S. Chrysostôme, il ne se sert ni des quatre épîtres catholiques qui manquent dans la Peschito, ni de l'Apocalypse, quoiqu'il connaisse ce dernier livre. Il attribue quatorze épîtres à S. Paul.

En face de ces divergences individuelles, il faut, pour que la tradition se maintienne dans les canons et dans les versions, qu'elle soit réellement et généralement acceptée. Nous ne pouvons donc voir dans ces affirmations isolées, que des doutes d'érudits ou de théoriciens, qui ne trou-

1. *Epist. festiv.* XXXIX.
2. *Catéch.* IV, XV.
3. *Hæres,* LXXVI.

blaient pas l'usage public de l'Église et n'interrompaient point la perpétuité de la tradition.

B. — Les anciennes versions comprennent indistinctement protocanoniques et deutérocanoniques.

L'ancienne Italique contenait probablement les quatre évangiles, les actes, treize épîtres de S. Paul, les trois épîtres de S. Jean, la première de S. Pierre, l'épître de S. Jude et l'Apocalypse. Quant à l'épître aux Hébreux, elle y fut ajoutée, sans nom d'auteur, dès le temps de Tertullien. On ne trouve pas de preuves traditionnelles relativement à l'insertion dans cette version de l'épître de S. Jacques [1], et de la seconde épître de S. Pierre.

La Peschito contient le Nouveau-Testament à l'exception de la seconde et de la troisième épître de S. Jean, de la seconde épître de S. Pierre, de celle de S. Jude et de l'Apocalypse.

II.— Le Canon du Nouveau Testament du VIIe siècle an XVIe

Pendant cette période, le consentement des églises devient si unanime qu'on peut considérer la controverse comme close.

Dans l'usage en effet, on ne fait plus la moindre différence entre les livres. C'est ce que constatent les versions et les liturgies. La Vulgate en fournit la preuve pour les Églises d'occident; la Peschito, la Philoxeniana, l'Héraceensis, les traductions éthiopienne, arménienne, arabes pour les Églises d'Orient.

Les canons ne font pas plus de distiction. Voyez en effet le catalogue de S. Isidore de Séville [2], suivi, on

1. Cependant elle est citée par S. Irénée, *Adv. hæres*, V, 1, mais sans pour cela avoir été insérée dans l'Italique.

2. *Etymol.* VI, 1.

peut le dire par tous les auteurs suivants. On ne pourrait citer que quelques doutes isolés d'Érasme, de Vivès, et de Cajétan au XVIe siècle.

L'Église grecque schismatique admet tous les deutérocanoniques sans exception [1]. Les Éthiopiens, les Coptes, les Abyssiniens font de même.

II. — Le Canon du Nouveau Testament chez les Réformés

Luther, se fondant sur des préjugés théologiques bien plus que sur l'histoire et la critique, rejette l'épître aux Hébreux, l'épître de S. Jude, celle de S. Jacques et l'Apocalypse. Voici du reste ses motifs, qui partent d'un point de vue purement théorique et subjectif : « L'épître de Jacques admet la justification des œuvres ; dans son interprétation de l'Ancien Testament elle contredit Paul ; elle ne parle pas de Christ, de sa mort, de sa résurrection, de son esprit ; elle parle d'une loi de liberté, tandis que nous savons par Paul qu'à la loi se rattachent la servitude, le péché, la colère et la mort. L'épître aux Hébreux en trois endroits [2] refuse la pénitence aux pécheurs après le baptême, contrairement à tous les évangiles et à toutes les épîtres de Paul. L'épître de Jude aussi, jugée d'après ce qui est fondamental dans la foi chrétienne, est inutile. Dans l'Apocalypse il n'y a qu'images et visions, comme nulle part ailleurs dans la Bible, et malgré leur obscurité, l'auteur a la prétention d'y joindre des menaces et des promesses, tandis que personne ne sait ce qu'il veut ; et avec tout cela Christ n'y est ni enseigné, ni reconnu.

1. V. Nicéphore Calliste, *Hist. eccl.* II, 45, 46.
2. VI, X, XII.

Elle peut être comparée au quatrième livre d'Esdras, et l'inspiration du Saint-Esprit ne s'y fait pas sentir[1].

Ailleurs, dégagé de préoccupations aussi absolues, Luther loue les intentions des rédacteurs de ces épîtres.

Au xvııe siècle, l'opinion de Luther fut modifiée pour les raisons suivantes : « On ne peut se dissimuler que de la part de Luther la séparation des épîtres de Jacques, de Jude, de celle aux Hébreux et de l'Apocalypse n'avait pas été faite d'après des principes rigoureusement scientifiques. Ses successeurs, sans précisément renier sa critique, en combinèrent les résultats avec l'ancienne distinction des homologoumènes et des antilégomènes, à laquelle ils attachèrent une grande importance. De cette manière, ils arrivèrent à différer de Luther à deux égards. Au lieu de quatre livres omis dans la liste des livres positivement canoniques, ils en eurent sept ; et au lieu de baser cette classification sur une théorie dogmatique, ils se fondèrent sur les données de l'histoire. Ils abandonnaient ainsi précisément ce qui, pour Luther, avait été la chose principale[2]. »

Plus tard, les protestants acceptèrent l'idée que les deutéro canoniques ne diffèrent des autres écrits que par le degré de certitude de leur origine. Enfin l'église luthérienne, en est arrivée à ne plus faire de différence réelle entre les livres du Nouveau Testament.

Les Calvinistes et les Anglicans acceptent le Canon de l'église catholique.

1. Reuss, *Hist. du Canon*, p. 346.
2. *Ibid.*, p. 348.

CHAPITRE TROISIÈME

TEXTES ORIGINAUX DES LIVRES CANONIQUES

SECTION I

LANGUES DE LA BIBLE.

I. — Préliminaires

« Il est digne d'observation que les langues des grandes familles de peuples, les Sémites et les Indo-Européens, aient contribué à la diffusion des révélations divines, en servant d'enveloppe au Verbe de Dieu, manifesté dans l'Écriture. Les Sémites fournissent à l'Ancien Testament on organe ; alors en effet les révélations de Dieu doivent se conserver dans le sein du peuple qu'il a choisi. Ce peuple les garde jusqu'à l'heure où la rédemption est universelle et où la vocation des gentils à la foi leur vaut de concourir à la diffusion du Verbe divin »[1].

La Bible est écrite en trois langues : deux, l'Hébreu et le Chaldéen, appartiennent à la famille sémitique ; une, le Grec, à la famille indo-européenne. L'Ancien Testament emploie ces trois langues, le Nouveau Testament n'emploie dans son état actuel que le grec.

Tout l'Ancien-Testament est en hébreu sauf :

Les fragments en chaldéen : Jérémie, X, 11 ; Esdras IV, 8-VI, 15, VII, 12-26 ; Dan. II, 4. VII, 28.

1. Gilles, *Précis d'introduction*, t. I, p. 137.

Les parties en grec : Baruch, Ecclésiatique, Sagesse, sept chapitres d'Esther, Tobie, Judith, fragments de Daniel, I et II Machabées.

Sauf la Sagesse et les Machabées, les originaux de ces livres étaient en hébreu.

L'Évangile de S. Matthieu a été écrit en syro-chaldaïque.

II. — Des langues sémitiques

Toutes les langues sémitiques se distinguent des langues indo-germaniques ou japhétiques par leur formation particulière : les consonnes y constituent le squelette des mots, et les voyelles sont, comme dans la vision d'Ézéchiel, les âmes qui animent ce corps. Leur sens fondamental repose exclusivement dans les consonnes, et non pas dans la combinaison d'une ou plusieurs consonnes avec une voyelle appartenant à la racine. Ces langues s'enrichissent en distinguant plus nettement le sens des consonnes, en les doublant dans les racines, ou en en attachant de nouvelles à la tige monosyllabique ; ainsi les racines littérales se changent par une transformation successive en trilittérales, quatrilittérales, quinquilittérales. Mais ces langues ignorent complétement la combinaison ou fusion des verbes ou particules primitifs en racines de mots [1].

Cette loi phonétique des langues sémitiques gouverne aussi la formation des mots d'après leurs racines si absolument que les nombreuses modifications des verbes et des noms se produisent facilement et souvent par un changement de voyelles, dans les limites d'un seul son ferme ;

1. *Introd. générale*, t. 1, p. 202.

c'est seulement quand on est insuffisant qu'on atteint le but au moyen de préfixes et de suffixes. Au contraire, dans les langues indo-germaniques, les mots sont exclusivement formés par des suffixes, et les voyelles de la racine peuvent changer d'après certaines lois euphoniques.

Quant aux formes grammaticales, ces langues n'ont que deux genres et ne connaissent pas le neutre. Ces deux genres, doués d'une abondance de formes qui pourrait nous sembler étrange, se distinguent à la seconde et à la troisième personne. Les verbes ne s'infléchissent que de deux manières, mais qui contrastent vigoureusement par la position du pronom au commencement ou à la fin. Les noms ne se déclinent pas au moyen de terminaisons ; le génitif s'exprime par l'étroite combinaison de deux noms ; pour les autres cas on se sert de prépositions, et les pronoms ont des suffixes pour les cas obliques [1].

La formation des phrases est d'une extrême simplicité. Les Sémites ne savent guères subordonner les membres d'une phrase. Leur style manque de perspective. « On y chercherait vainement ces reculs, ces saillies, ces demi-jours, qui donnent aux langues ariennes comme une seconde puissance d'expression. Planes et sans inversions, les langues sémitiques ne connaissent d'autres procédés que la juxtaposition des idées, à la manière de la peinture byzantine ou des bas-reliefs de Ninive... L'idée du style, telle que nous l'entendons, manque complétement aux Sémites. Leur période est très courte ; la région du discours qu'ils embrassent à la fois ne dépasse pas une ou deux lignes. Uniquement préoccupés de la pensée actuelle, ils ne préparent point d'avance le mécanisme de la phrase... Il leur manque un des degrés de comparaison que nous jugeons

1. *Ibid.*

nécessaire pour l'expression complète de la pensée. Joindre les mots dans une proposition est leur dernier effort, ils ne songent pas à faire subir la même opération aux propositions elle-mêmes. C'est pour prendre l'expression d'Aristote, le *style infini*, procédant par atômes accumulés, en opposition avec la rondeur achevée de la période grecque et latine. Tout ce qui peut s'appeler nombre oratoire leur reste inconnu ; l'éloquence n'est pour eux qu'une vive succession de tours pressants et d'images hardies ; en rhétorique comme en architecture, l'arabesque est leur procédé favori »[1].

Les racines des langues sémitiques ont presque toujours un premier sens matériel qu'on applique par transition aux choses de l'ordre intellectuel. La sensation et l'idée sont unies d'une façon primitive.

Ces langues sont encore essentiellement analytiques. Enfin elles se distinguent au plus haut degré par leur cachet d'immutabilité. « Elles ont eu une grande puissance de conservation, qui tenait à la forme très arrêtée de la prononciation des consonnes, laquelle les a défendues contre les altérations résultant de l'adoucissement des articulations, et des échanges qui s'opèrent bientôt entre elles. Il semble vraiment qu'une disposition spéciale de la Providence leur ait communiqué cette faculté de conservation immuable, en vue du rôle particulier qu'avait à remplir l'une d'elles, en conservant sans altération au travers des siècles le livre inspiré où étaient déposés les principes des vérités religieuses »[2].

1. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 5e édit., p. 20.
2. F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 9e édit., t. I, p. 378.

III. — De l'hébreu

1° *Ses noms.*

La langue hébraïque tire son nom des descendants d'Abraham qui ethnographiquement sont nommés Hébreux, et qui ont parlé cette langue tant qu'ils ont formé un peuple indépendant.

L'origine du nom est controversée. Plusieurs auteurs le font venir du sémite Eber[1]. La plupart des Pères, et les rabbins le dérivent de עבר, au delà. C'est aussi l'opinion des LXX qui traduisent עברי par ὁ περάτης, l'homme au delà, en rappelant ainsi l'émigration d'Abraham. L'endroit de la Genèse qu'on vient de citer, est décisif en faveur de cette seconde vue.

On l'appelle encore la langue *juive*[3].

2° *Son origine.*

D'après Schræder, c'est en Arabie qu'il faut la chercher. Cette opinion est rejetée presqu'unanimement[4]. Les arguments philologiques, d'accord avec la tradition biblique, attribuent comme berceau à la postérité de Sem le Sennaar, c'est-à-dire Babylone et ses environs. C'est de là qu'Abraham a apporté aussi la langue hébraïque. C'est en effet dans l'assyrien qu'il faut rechercher les analogies les plus étroites de l'hébreu. Par l'assyrien seul, on peut expliquer un grand nombre de noms propres de l'Ancien-Testament : Asarhaddon, Evil-Mérodach, etc; des noms de charges officielles : Tartan, Rabsacès, Rabmag, etc; d'autres mots auxquels on avait inutilement

1. Gen. X, 24, XI, 14 et suiv.
2. Gen. XIV, 13.
3. IV Rois, XVIII, 26, etc.
4. *Introd. gén.* t. I, p. 216.

cherché une origine égyptienne ; enfin beaucoup d'expressions qu'on ne lit qu'une fois dans la Bible [1].

3° *Son développement.*

On y distingue quatre périodes.

1° L'époque mosaïque est caractérisée par une précision et une correction frappantes et par une élévation et une force d'expression merveilleuse. On y trouve un grand nombre de mots et de tournures archaïques qu'on ne retrouvera pas plus tard ; des mots qui ont changé de signification dans une période intermédiaire, et qui ne reprendront leur sens primitif que lorsqu'ils seront employés par des écrivains de la captivité, ou postérieurs à sa captivité ; des mots qui ne se rencontrent plus tard que dans la poésie ; des mots dont le sens ou la forme ont été altérés dans la suite [2].

2° L'époque de David et de Salomon montre la langue arrivée à son plus haut point de culture, surtout dans la poésie. Alors le vocabulaire déploie toute sa richesse et toute son étendue ; la langue fait preuve d'une vigueur et d'une souplesse remarquables ; elle revêt des formes variées pour exprimer les conceptions les plus diverses. On y trouve des mots nouveaux, des formes verbales nouvelles et des sens dérivés de mots déjà existants, qui montrent que la langue se développe continuellement [3].

Les aramaïsmes qu'on trouve dans les livres de cette époque ont été le prétexte d'objections contre l'âge qui leur est généralement attribué. Mais comme le dit M. Renan, « la langue parlée se rapprochait de l'araméen [4], et c'est pour cela que nous voyons les prophètes qui sortent

1. *Ibid.* p. 217-218.
2. *Introd. générale,* t. I, p. 221-227.
3. *Ibid.* p. 230.
4. *Hist. des langues sémit.*, p. 130.

des rangs du peuple, Amos par exemple, employer beaucoup plus de formes araméennes ». Si Salomon en emploie dans le Cantique des Cantiques, c'est sans doute à cause du caractère plus populaire de ces poésies. Il dit s'en servir aussi en écrivant l'Ecclésiaste. La langue hébraïque se prêtant mal à l'argumentation, il fut amené à se servir parfois de l'araméen, moins pur, moins concis, mais plus souple et plus compréhensible, plus riche en formes substantives propres à exprimer l'abstraction. D'ailleurs, pour être bien compris, l'auteur royal devait se rapprocher du langage parlé par le peuple, et surtout par la partie du peuple qui habitait au nord du royaume[1].

Les prophètes exercèrent une influence puissante sur le développement de la langue. Leur style se rapproche beaucoup de celui de la poésie. Les mots spéciaux qu'on y trouve ne sont pas cependant caractéristiques d'un âge particulier de la langue.

3°. L'époque de la captivité fait surgir une littérature entièrement nouvelle. L'emprunt constant fait à des formes étrangères, la plupart araméennes, altère la pureté de la langue. L'auteur des Paralipomènes corrige l'expression ancienne et l'altère d'après l'usage récent. On voit apparaître la *scriptio plena*[2], l'orthographe aramaïzante, le remplacement du dagesch fort par une liquide, le changement des formes anciennes en plus récentes[3]. Les livres écrits après la captivité sont encore plus corrompus. Quelques prophètes cependant : Aggée, Zacharie, Malachie essayent de réagir en étudiant les anciens, et écrivent un hébreu plus pur, auquel on ne peut reprocher qu'un certain manque de concision.

1. Motais, *L'Ecclésiaste* (Bible Lethielleux) p. 58.
2. Introduction dans le mot des lettres-voyelles, dont on ne s'occupait pas autrefois.
Introd. génér. t. I, p. 235.

4. Combien de temps l'hébreu resta-t-il une langue parlée ? Les Talmudistes affirment carrément que la destruction de la langue hébraïque a été simultanée avec la captivité [1]. D'après d'autres [2], la langue hébraïque a peu à peu disparu de l'usage. On parlait encore hébreu au temps de Néhémias : l'ancienne langue se maintint à côté de l'araméen dans quelques districts, et resta en usage, chez les classes élevées. Elle aurait même été employée par le peuple jusqu'au temps d'Alexandre. Tout ce qu'on peut dire de certain déjà c'est qu'à l'époque de Néhémias, la loi avait besoin d'une glose pour être comprise [3]. L'araméen avait donc conquis déjà chez les Juifs une grande influence. Rien ne permet cependant de supposer qu'un séjour de soixante ou soixante-dix ans à Babylone ait pu amener un changement complet d'idiôme. La captivité ne fut subie que par un petit nombre d'habitants de la Judée : ce fut surtout la classe élevée, les prêtres et les nobles, qui furent transportés en captivité. Ceux qui restèrent se servirent sans doute d'une langue déjà très corrompue, analogue à celle du royaume des dix tribus.

« Quoi qu'il en soit, du moment qu'on envisage l'hébreu et l'araméen, moins comme deux langues que comme deux âges d'une même langue, la discussion devient bien délicate, et le point de dissentiment presque insaisissable. C'est comme si on se demandait en quelle année finit le latin et commence le français. Les langues ne meurent pas à un jour donné ; elles se transforment par degrés insensibles, et l'on ne peut indiquer le point précis où elles doivent changer de nom... On peut croire qu'à l'époque du retour des exilés, sous Cyrus, la langue de la Palestine

1. Cette opinion a été suivie par Buxtorf, Hengstenberg, Keil, Haevernick.

2. Gesenius, Bleek, etc.

3. Néh. VIII, 8.

était tout à fait corrompue, c'est-à-dire aramaïsée. Néanmoins comme il n'y a pas eu un moment précis où l'on eût quitié l'hébreu pour l'araméen, c'était encore l'hébreu en un sens et l'on pouvait avec vérité appeler cette langue *ichoudith*. Les savants d'ailleurs se piquaient de parler purement l'ancienne langue, et cherchaient, sans pouvoir y réussir, à corriger l'accent vicieux et le patois du peuple... La corruption alla toujours croissant jusqu'à ce que le contact de plus en plus répété des juifs avec les nations de la Syrie achevât de donner à la langue une physionomie complétement araméenne... Le changement de langue qui se fit à cette époque chez les Juifs s'opéra moins par l'adoption d'une langue étrangère que par la corruption succesive de l'ancien idiôme. Les Juifs eux-mêmes avaient certainement conscience de ce fait ; car nulle part on ne voit qu'ils aient appelé araméen la langue qu'ils parlaient depuis la captivité. Au contraire ils l'appelaient toujours hébreu[1], ou la langue de leurs pères[2], à peu près comme le grec du Bas-Empire pouvait encore s'appeler du grec et comme les langues dérivées du latin au moyen-âge continuèrent à porter le nom de *romanes* »[3].

IV. — Le chaldéen de la Bible

L'araméen ou chaldéen, qui prédominait au nord-est de la Palestine, dans l'Assyrie, la Mésopotamie, la Babylonie et la Syrie, est assez rude, sans élégance, ses consonnes sont dures, ses voyelles pauvres ; c'est la moins cultivée de toutes les langues de la famille sémitique. Au temps d'Isaïe, le commun du peuple hébreu ne la com-

1. ἑϐραϊστί, τῇ ἑϐραΐδι διαλέκτῳ
2. ἡ πάτριος φωνή
3. Renan, *Hist. générale des Langues sémitiques*, p. 149.

prenait point[1], mais les Hébreux instruits l'entendaient et la parlaient. « A cette époque elle était la langue générale des affaires de diplomatie dans l'Asie occidentale comme le français dans l'Europe moderne. Tout homme politique devait le parler, et les ministres d'Ezéchias étaient fondés à supposer que le Rab-Schaké était capable de faire de même. Il préféra parler en hébreu : cet exemple nous donne une haute idée de l'éducation de ce temps. Chaque assyrien instruit était familier avec l'accadien, la vieille langue morte de la Babylonie, qui était pour l'assyrien ce que le latin est pour nous. En outre les diplomates et les hommes d'affaires devaient connaître l'araméen. Nous voyons même le plus élevé en grade des officiers assyriens capable de converser en hébreu »[2].

A l'époque de la captivité, l'araméen est encore inintelligible à la majeure partie du peuple hébreu »[3].

Cette langue ne se distingue pas par ses caractères généraux de l'hébreu lui-même.

V. — Du grec de la bible

Les parties deutérocanoniques de l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et la version des Septante sont écrits en grec.. Mais ce grec n'est pas le classique, c'est ce dialecte qui, à partir de l'époque d'Alexandre le Grand était devenu vulgaire dans presque toutes les provinces du grand empire macédonien. Déjà, depuis Aristote, chez les écrivains, tout en conservant le dialecte attique, il y avait eu tendance à faire des emprunts aux autres dialectes, et à

1. Is. XXXVI, 4 et suiv.
2. Sayce, *La lumière nouvelle*, trad. franç., p. 168.
3. Jérém. V, 15.

former ainsi une langue spéciale qu'on appela commune, κοινή. Mais en même temps, la langue populaire subissait de plus graves changements. En même temps que les diverses tribus, les dialectes se mêlaient, et subissaient l'influence du dorique parlé par les Macédoniens.

Ce grec vulgaire est le fondement de l'idiome employé par la version des Septante et le Nouveau Testament. En effet les interprètes juifs et les écrivains sacrés connaissaient la langue grecque plutôt par l'usage quotidien que par la lecture ; le dialecte qu'ils emploient doit donc se rapprocher surtout du grec vulgaire.

Cet idiome a des particularités lexicales ou grammaticales :

1° Au point de vue du lexique, on y trouve des mots tirés de tous les dialectes, de nouveaux sens donnés aux mots déjà usités, des expressions poétiques et rares qui deviennent d'usage quotidien, des formes nouvelles, de nouveaux composés, des mots empruntés au perse, à l'égyptien, aux langues sémitiques, au latin.

2° Au point de vue grammatical, des flexions nouvelles ou empruntées aux autres dialectes, l'emploi rare du duel, des constructions nouvelles des mots [1].

Il n'est pas étonnant que les traducteurs de l'Ancien Testament et les écrivains du Nouveau, à cause de leur origine hébraïque, aient imprimé un caractère sémitique à leur langue grecque. Aussi trouve-t-on chez eux beaucoup d'hébraïsmes et d'aramaïsmes. Leur construction de la phrase est aussi particulière. A cause de cela, on désigne leur dialecte sous le nom d'*hellénistique*.

On trouve chez eux un grand nombre de termes techniques ou théologiques empruntés à l'hébreu et n'en

1. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 280.

différant que par la terminaison ; des sens dérivés propres au mot hébreu et attribués par eux au mot grec de façon à en changer le sens ; des métaphores et des tropes passés de l'hébreu en grec, des hébraïsmes traduits mot à mot ; de nouveaux mots dérivés ou composés pour rendre l'hébreu.

Leur syntaxe se rapproche souvent de l'hébreu ou de l'araméen. Ils emploient des prépositions pour rendre des rapports que les Grecs indiquent seulement par la flexion des cas, des constructions inconnues des Grecs, la répétition du même mot pour indiquer la distribution, l'usage du génitif des substantifs à la place des adjectifs, l'emploi fréquent de l'infinitif avec une préposition. La couleur spéciale du grec manque souvent dans leurs constructions des périodes, à cause de l'usage des constructions καί et οὖν.

Ces livres diffèrent beaucoup au point de vue de la pureté. La Sagesse, le second livre des Machabées, tous les livres du Nouveau Testament sont supérieurs sous ce rapport aux livres de la version des Septante. Dans le Nouveau Testament les écrits de S. Luc et l'épître aux Hébreux sont bien supérieurs [1].

Il faut ajouter que les Écrivains sacrés ont exprimé des idées absolument inconnues aux Grecs, et que leur langue ne pouvait rendre. Les traducteurs alexandrins et les Apôtres ne méritent sous ce rapport que des louanges [2].

Le Nouveau Testament se distingue encore du grec de l'Ancien par l'addition de mots et de tournures latines introduits par les Romains dans les provinces grecques de l'Empire [3].

1. Cornely, *ibid.*, p. 281.
2. V. S. Jérôme, *In Galat.* I, 1 2.
3. Vigouroux, *Manuel*, t. I, . 126.

SECTION II

TEXTE ORIGINAL DES LIVRES SAINTS.

Article I

CONSERVATION DU TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT.

I. — Écriture des livres hébreux de l'Ancien Testament

Beaucoup de variantes des manuscrits et de différences des versions ne peuvent s'expliquer que par l'étude de l'écriture elle-même.

L'écriture des Hébreux, peut-être avant Moïse, certainement de son temps, est celle des Phéniciens, tirée par eux de l'égyptien [1]. Elle comprend vingt-deux lettres, qui donnent le son des consonnes, et manque de voyelles. On retrouve ces caractères sur la stèle de Mesa, sur l'inscription de Siloam, dans les monnaies des Machabées et dans les inscriptions phéniciennes. Les caractères samaritains en sont une dérivation assez singulière.

A quelle époque cette écriture, que les Talmudistes appellent avec raison *tournée* ou *brisée*, a-t-elle été remplacée par l'Écriture carrée qu'on voit aujourd'hui dans les Bibles hébraïques? Pour les Rabbins, c'est au temps d'Esdras. Cette opinion est assez peu probable. Les deux alphabets étaient employés simultanément dans le siècle qui précède l'ère chrétienne. Les lettres carrées existaient certainement au temps de Notre-Seigneur [2]; le Sau-

1. C'est l'origine de tous les alphabets connus.
2. Matt. V, 18.

veur n'eût pas mentionné le *iod* comme la plus petite des lettres, si son auditoire n'eût, depuis longtemps, été habitué à lire les livres saints en caractères carrés; c'est en effet dans cet alphabet seulement que le *iod* peut être ainsi qualifié.

A l'origine, les mots n'étaient pas, comme à présent, séparés les uns des autres. Mais, dès une époque fort ancienne (stèle de Mésa, IXe siècle), on trouve la ponctuation pratiquée : Tous les mots y sont en effet séparés par des points, et le texte lui-même est coupé en versets par des barres perpendiculaires. Ailleurs (inscription de Carpentras (300-200) les mots sont séparés par un petit espace vide. Ces détails sont importants pour l'étude des variantes du texte.

II. — La fixation du texte et les points-voyelles

Nous avons déjà dit que d'après plusieurs théologiens protestants du XVIIe siècle [1], élèves sur ce point des Rabbins, les points-voyelles étaient d'origine divine et avaient été révélés aux hommes par l'intermédiaire de Moïse ou d'Esdras. L. Cappel (1585-1658) établit d'une façon scientifique que les points-voyelles, les accents et les autres signes diacritiques, qui accompagnent le texte hébreu, n'appartiennent pas essentiellement au texte, mais ont été introduits par les Massorètes [2], environ cinq siècles après Jésus-Christ. En effet les manuscrits employés dans les synagogues ne les ont pas, le Talmud ne les mentionne point ; d'après les citations de l'Ancien Testament chez Philon, Josèphe et les Pères, et d'après les traductions

1. V. p. 77.
2. Ce mot vient de מסר, en Chaldéen, « transmettre ». Massore signifie *tradition*.

grecques et chaldaïques, il est évident que les textes n'étaient pas ponctués ; enfin certaines particularités prouvent que ces signes ont été inventés à une époque où la langue hébraïque n'était plus parlée. Les anciennes inscriptions, les monnaies juives n'ont pas non plus ces points. En outre, l'introduction des voyelles et des accents dans les langues sémitiques congénères est assez récente.

A partir de la captivité, la *scriptio plena* tendit à introduire quelques voyelles dans le texte (א, י, ו.).

Cependant, au temps de la traduction des Septante, cette vocalisation était loin d'être parfaite. En tous cas, elle différait beaucoup de celle qui est adoptée aujoud'hui. Dans les Targums on trouve des formes moins variables et plus fixes. Au temps de S. Jérôme et du Talmud, la vocalisation est complétement fixée et s'accorde dans le fond, avec la vocalisation récente. Mais ni dans S. Jérôme, ni dans le Talmud, on ne trouve trace de points-voyelles.

Après l'achèvement du Talmud, on fut conduit à former un système de voyelles ; mais celui que nous avons aujourd'hui est si compliqué, si artificiel, qu'il est impossible d'en attribuer la formation à un seul personnage et à un court espace de temps. Un critique allemand, Hupfeld, a fait voir que tout le système hébraïque des points-voyelle provient de la ligne diacritique des Samaritains et du point diacritique des Syriens.

Cette formation s'est produite dans l'école de Tibériade entre le VIe et le XIe siècles.

III. — Intégrité du texte

L'œuvre des Massorètes, en faveur de laquelle l'immense majorité des savants s'est prononcée, a eu pour résultat de garantir l'intégrité du texte hébreu.

Des fautes s'étaient nécessairement glissées dans les manuscrits. Avant l'époque des Talmudistes, nous trouvons deux recensions principales du texte, la recension palestinienne et celle que représente la version des Septante.

Le texte de cette version est très différent du texte actuel. Les traducteurs purent se servir de manuscrits défectueux. Puis l'amour de la nouveauté, qui distingue l'école d'Alexandrie, contribua à beaucoup de divergences qu'on ne peut mettre sur le caractère conservateur du Judaïsme palestinien. On s'accorde donc en général à reconnaître peu d'autorité critique au texte ainsi constitué.

Quant au Pentateuque Samaritain, sa recension procède de la version grecque, à laquelle elle substitue parfois quelques variantes nécessitées par les habitudes de la langue ou par les idées religieuses des Samaritains. Il n'offre donc aucun intérêt critique.

On trouve chez les Juifs de Palestine plus de respect pour le texte et par suite plus de soin de sa conservation. Josèphe l'affirme formellement [1]. Il n'y aucune raison d'accuser les Juifs d'avoir intentionnellement corrompu le texte. C'est ce que montre, avec la dernière évidence, la colonne hébraïque des Hexaples d'Origène, qui a sans doute une origine palestinienne. C'est sur cette recension d'Origène que S. Jérôme revit sa traduction [2]. La manière dont il cite l'hébreu, dans lequel il ne relève aucune variante, ne s'explique que par la certitude absolue du texte.

La critique du Talmud est uniquement basée sur la tradition. Ainsi elle compte les mots et les lettres du texte, elle indique le mot ou la lettre qui fait le milieu de chaque livre,

1. *Contr. Apion.* I, 8.
2. *In Tit.* III.

elle remarque combien de fois le même mot se trouve dans un livre ou dans une partie de livre. Cette manière d'agir est très-ancienne, au dire du Talmud lui-même. Les Massorètes n'ont rien innové, ils se sont contentés de suivre cette méthode.

On peut affirmer que le *textus receptus* des parties hébraïques de l'Ancien Testament, représente, avec une assez grande fidélité, l'état de l'original. Les variantes qu'il offre, si nombreuses qu'elles puissent être, et qui sont surtout considérables pour la chronologie, n'ont pas de portée doctrinale ou dogmatique.

Nous n'entrerons pas ici dans l'exposition, dans les principes de critique du texte [1]. Il suffira de dire que J-B. de Rossi, reprenant l'œuvre de Kennicott, après avoir réuni et collationné dix-sept cents exemplaires, manuscrits ou imprimés de l'hébreu, et les avoir comparés avec les anciennes versions, a prouvé que le texte n'a subi aucune altération essentielle [2].

Article II

CONSERVATION DU TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT.

I. — *Manuscrits du Nouveau Testament.*

1° *Autographes.*

Les écrits du Nouveau Testament ont été édités suivant la méthode employée par les anciens.

Les livres étaient rarement écrits de la main même des auteurs. S. Paul, comme Cicéron ou Pline, se servait d'un secrétaire auquel il dictait ses lettres, se contentant d'y ajouter un salut « de sa propre main » [3]. Une fois cepen-

1. On les trouvera dans l'*Introd. générale*, t. I, pp. 290-293.
2. *Variæ lectiones V. T.*, Parme, 1784-1798, 5 vol. in-4°.
3. 1 Cor. XVI, 21 ; II Thess. III, 17 ; Coloss. IV, 18.

dant, il semble s'excuser des défauts de l'autographe qu'il envoie [1].

La publication de ces livres fut faite dans les églises apostoliques ; de là les copies se répandirent. Le zèle des fidèles, leur vénération pour les Apôtres rendent probable, dès les premiers temps, l'existence d'un grand nombre de ces copies, qui durent se trouver dans la possession des simples fidèles presqu'aussitôt que dans celle des Églises.

On n'a pas pris, semble-t-il, de soin spécial pour la conservation des originaux : la valeur du trésor possédé n'était pas comprise. A cause même de la vénération qu'on leur témoignait, les autographes ont dû vitle périr [2].

Dès la fin du second siècle, on ne fait plus appel, dans les discussions, aux originaux des Apôtres. En tous cas, on ne pourrait se baser, pour prouver qu'ils étaient encore conservés, que sur un texte de Tertullien [3] dont le sens est assez discutable, et sur un passage, fort peu autorisé de la Chronique d'Alexandrie. Ce silence de la tradition est assurément fort significatif.

Ces originaux devaient promptement périr à cause des matériaux employés pour leur confection. Les anciens se servaient pour écrire d'écorces d'arbre (*liber*), de tablettes en cire (cera, πινακίδιον), de plaques métalliques qu'on gravait à l'aide d'un poinçon ou style. Bien avant l'ère chrétienne, on employait aussi un papier (χάρτης), fait avec les pellicules du papyrus égyptien. Plus tard, on trouvera l'emploi du parchemin (*membrana*), fait de peaux d'animaux.

1. Galat. VI, 11.
2. Le P. de Valroger, *Introduction au N. T*, t. I. p. 197.
3 *De præscript.* XXXVI.

Pour les premiers manuscrits du Nouveau Testament, on se servit surtout de papier [1], à cause du prix trop élevé du parchemin qu'on employa cependant quelquefois [2]. Pour écrire, on ne se servait pas de poinçon, mais d'encre avec un roseau (κάλαμος) [3]. Ce papier était très fragile. S. Jérôme rapporte que la bibliothèque de Pamphile à Césarée était déjà en partie détruite, quand, moins d'un siècle après sa formation, on essaya de la restaurer [4].

Ces premiers manuscrits disparurent probablement dans la période qui suivit l'âge apostolique.

Au temps de la persécution de Dioclétien (303), on détruisit beaucoup de manuscrits des Écritures ; il faut peut-être chercher dans ce fait une des causes pour lesquelles il n'existe pas de manuscrits du Nouveau Testament appartenant aux trois premiers siècles.

2°. *Conservation du texte.*

Il était impossible que le texte demeurât pur de toute altération : le nombre considérable des copies, la rapidité de leur diffusion, l'ignorance ou la négligence des copistes, rendent une telle hypothèse complétement inadmissible [5]. Les corrections arbitraires des hérétiques n'ont pas pu amener beaucoup de changements, à cause de la vigilance de l'Eglise et de ses défenseurs sur ce point.

Une cause plus réelle de corruption provient des changements arbitraires faits par des lecteurs qui avaient de la peine à expliquer certains passages difficiles. Ainsi on effaça parfois dans S. Luc [6] le passage relatif à l'agonie et à la sueur de sang. On essayait, au moyen de petites

1. II Jean, 12; cfr. III Jean, 13.
2. II Tim. IV, 13.
3. III Jean, 13.
4. *Epist.* XXXIV.
5. Le P. de Valroger, *op. cit.*, t. I, p. 214.
6. Luc, XXII, 43-44.

modifications, d'éclaircir des endroits obscurs ; on insérait, on changeait, on omettait des particules pour obtenir un sens jugé plus convenable ; on remplaçait ou on ajoutait des mots. La division ecclésiastique du texte pour la lecture liturgique fit passer de la marge dans le texte des formules d'introduction qui n'avaient été mises que pour l'utilité du lecteur. En lisant les Évangiles, les fidèles notaient aussi les passages parallèles, les écrivaient en marge de leur exemplaire, afin de compléter ainsi un évangile par l'autre. De là de nombreuses interpolations. D'autres allèrent jusqu'à insérer dans les Évangiles et dans les Actes des passages empruntés aux apocryphes.

Des leçons différentes ont existé dans les livres du Nouveau Testament antérieurement à tous les documents qui nous sont parvenus. L'étude des plus anciennes variantes notées dans l'un ou l'autre de ces documents, prouve qu'aucun changement important n'a été fait dans le texte sacré. Les plus anciens témoignages nous donnent toujours la véritable leçon. La minutie de quelques-unes des variantes visées dans les controverses prouve que les mots du Nouveau Testament étaient conservés avec un soin jaloux et avec une véritable piété. On est en droit d'affirmer que rien d'important n'a pu être changé au véritable texte des Apôtres[1].

« Les variantes importantes pour la haute portée du sens, et même celles qui peuvent entraîner quelque modification sensible dans une traduction, sont beaucoup moins nom-

1. Sur 120,000 variantes que peut fournir l'étude des manuscrits, des Pères et des versions, la plupart ne consistent que dans des différences d'orthographe, et dans des erreurs isolées de copistes. Il n'y a pas plus de 1600 à 2000 endroits où la véritable leçon soit incertaine. Les leçons qui affectent le sens sont bien moins nombreuses. Celles qui ont une importance dogmatique peuvent être facilement comptées : Act. XVI, 7, XX, 28 ; Rom. V, 14 ; 1 Cor. XV, 51 ; II Cor. V, 7 ; I Tim. III, 16 ; I Jean, V, 7.

breuses qu'on pourrait le suppposer à la suite de ces travaux de collation. Même après le siècle et demi qui s'est écoulé depuis le docteur Mill jusqu'à nos jours, et qui a été l'époque la plus féconde de la critique pour le Nouveau Testament, si l'on compare deux des textes les plus divergents, on est frappé du peu de différence qui les sépare, et l'on comprend que cette infinie variété de menues leçons rassemblées à grands frais, avec tant de persévérance et d'érudition, tient surtout à l'importance qu'on a dû attacher aux moindres mots du texte sacré. On reconnaît alors, avec les apologistes du docteur Mill, que ces innombrables variantes, qui introduisent si peu de modifications radicales dans le contexte, loin d'ébranler la foi du chrétien, la raffermissent au contraire, et que plus est mince le résultat littéraire de ces travaux, plus la conséquence en est grande pour la religion » [1].

3° *Recension du texte manuscrit.*

Bengel (1734) fit, le premier, remarquer l'affinité de certains groupes de manuscrits, qui devait, selon lui, être antérieure à l'apparition des premières versions. Il divisa les manuscrits en deux familles, l'asiatique et l'africaine. Griesbach, reprenant cette théorie, admit l'existence de deux recensions distinctes des Évangiles au commencement du III[e] siècle. Il appela la première recension alexandrine, la seconde recension occidentale. Scholz divisa à son tour les documents en deux familles, celle d'Alexandrie et celle de Constantinople. Tischendorf propose de son côté deux grandes classes qu'il subdivise chacune en deux : Alexandrine et Latine d'une part, Asiatique et Byzantine de l'autre.

1. B. de Xivrey, *Étude sur le texte et le style du N. T.*, Paris, 1857, in-8°, p. 156. — Cfr. Wallon, *Croyance due à l'Évangile*, 2e éd. p. 232.

Un autre classement des sources a été récemment tenté par MM. Westcott et Hort [1]. Les sources anciennes devraient se ranger en trois catégories répondant à trois textes : l'occidental, l'alexandrin et le neutee. *L'occidental* se caractérise par une tendance à la paraphrase et à l'insertion d'éléments étrangers ; *l'alexandrin*, moins remanié, quoiqu'il ait subi des retouches, est exempt d'interpolations étrangères ; le *neutre* n'a pas de retouches. Un texte plus récent que ces trois recensions et formé en partie d'après elles est appelé *syrien* par MM. Westcott et Hort ; il se trouve dans les œuvres de S. Chysostôme et des autres pères syriens du ɪᴠᵉ siècle. Grâce à la centralisation de l'Orient autour de Constantinople, il deviendra le texte courant durant le moyen-âge, et, sauf quelques variantes, sera seul édité jusqu'à Griesbach.

4° *Principaux manuscrits du Nouveau Testament.*

א *Sinaticus*. S. Pétersbourg. Trouvé par Tischendorf au couvent du Sinaï en 1859, il date du milieu du ɪᴠᵉ siècle. Il n'y aurait rien d'impossible à ce qu'il fût, ainsi que le Vaticanus, un des cinquante manuscrits écrits en 331 par ordre de Constantin.

A. — *Alexandrinus*. Londres. Il paraît avoir été écrit vers le milieu ou la fin du ᴠᵉ siècle en Égypte. Il fut donné en 1628, par Cyrille Lucar, au roi Charles I d'Angleterre.

B. — *Vaticanus*. — Ce manuscrit conservé à la Bibliothèque du Vatican, est du même temps et du même pays que א. Il a été souvent édité.

C. — *Ephrœmi Syri* ou *Ephrem rescriptus*. — Bibliothèque nationale de Paris. Il paraît avoir été écrit avant le milieu du ᴠᵉ siècle. Au xɪɪᵉ siècle on le lava pour y écrire

1. *The New Testament in Greek*, Cambridge, Introduction (rédigée par Hort), p. 113.

des fragments de S. Éphrem [1]. En 1834, on parvint à faire reparaître l'ancienne écriture.

D. — *Bezæ* ou *Cantabrigiensis*. — Cambridge. Écrit vers le milieu du VIe siècle, il devint, on ne sait comment la propriété de Théodore de Bèze, qui en 1582, le donna à l'université de Cambridge.

5°. *Principales éditions du Nouveau Testament.*

L'édition *princeps* est celle de la polyglotte de Ximénès (1514).

Celle d'Érasme, Bâle, 1516, in-f°, a eu une grande influence sur la constitution du texte imprimé. L'édition de Robert Estienne, Paris, 1550, in-f°, est la véritable origine du *textus receptus*. Celle de Bèze, Genève, 1565, in-f°, contient beaucoup de changements faits sans raisons suffisantes. De ces éditions provient l'édition elzévirienne, Leyde, 1633, in-24, où on lit, dans la préface, les fameux mots : « textum habes nunc ab omnibus receptum ». C'est ce texte qui a été le plus souvent reproduit malgré son manque initial d'autorité.

Nous nous contenterons de citer, parmi les éditions critiques, celles de Griesbach, Leipzig, 1803-1807, 4 vol. in-f°, de Scholz, Leipzig, 1830-1836, 2 vol, in 4°, de Lachmann, Berlin, 1842-1850, 2 vol. in 8°, de Tischendorf, 8e édition, Leipzig, 1869-1872, 2 vol. in-8°, de Westcott et Hort, Cambridge, 1881, 2 vol. in-8° [2].

1. C'est donc ce que l'on appelle un palimpseste.
2. Et que fait donc la France durant tout ce temps ?

CHAPITRE IV.

VERSIONS DE LA BIBLE.

SECTION I

VERSIONS GRECQUES

Article I

LA VERSION DES SEPTANTE

I. – Importance de cette version

La plus ancienne traduction de l'Ancien Testament est celle qu'à cause du nombre supposé de ses auteurs, on appelle la version des Septante, ἡ τῶν ἑβδομήκοντα γραφή, et par abréviation οἱ ό. A cause de son lieu d'origine on l'appelle aussi la version alexandrine. Les Apôtres et les Evangélistes l'ont employée ; les Pères l'ont comblée de louanges et quelques-uns d'entre eux ont même admis son inspiration. Elle est encore en usage dans l'Église grecque, et elle a été la source d'un grand nombre d'autres traductions. Son autorité est plus grande que celle de toutes les autres versions, à l'exception de la Vulgate.

II. — Origine de cette version

1° Dans une lettre d'Aristée[1], on lit que Démétrius de Phalère, athénien exilé retiré en Egypte, et mis à la tête

1. Publiée en dernier lieu par Schmidt et Merx, Halle, 1868, in-8°.

de la bibliothèque d'Alexandrie par Ptolémée Philadelphe (284-246), donna à ce roi le conseil de faire traduire en grec les lois des Juifs. Ptolémée écrivit au grand-prêtre Eléazar le pria de lui envoyer un exemplaire de la Loi, et en même temps soixante-douze vieillards, six de chaque tribu, choisis pour leur intelligence et leur savoir. Eléazar se rendit aux désirs de Ptolémée. Les soixante-douze vieillards, arrivés à Alexandrie avec le livre de la Loi, y furent magnifiquement accueillis. Onze jours après leur arrivée, ils commencèrent la traduction de la Loi. Conduits dans l'île de Pharos, ils y accomplirent leur œuvre en soixante-douze jours. Démétrius écrivait sous leur dictée. La lecture, conclut la lettre, frappa le roi d'admiration, et il s'étonna qu'aucun poète ou historien n'eût fait mention d'un tel ouvrage.

Ce récit répété par Josèphe [1], fut augmenté par Philon [2], et plus tard par d'autres écrivains de diverses circonstances merveilleuses qui sont le fruit d'une imagination active. S. Justin dira même que les vieillards, mis séparément chacun dans une cellule s'accordèrent si bien dans leur traduction que pas un mot n'y était différent des autres [3]. Même, suivant lui, on montrait encore de son temps les ruines de ces cellules.

On admet universellement aujourd'hui le caractère légendaire et la fausseté de la lettre d'Aristée : son auteur en effet, qui se prétend grec et païen, se trahit en effet partout dans son œuvre comme un Juif des plus pieux : il suffira de dire qu'il affirme sans cesse la divinité de la loi de Moïse. Mais du caractère apocryphe de cette lettre, il ne faut pas conclure à la fausseté absolue de la tradition qu'elle renferme. L'histoire en elle-même n'est pas pure-

1. *Ant. jud.* XII, 2, § 1 et suiv.; *Contr. Apion.* II.
2. *De Vita Moysis*, II, 5 et suiv.
3. *Apol.* I, 31; *Cohort. ad Græcos*, 13.

ment légendaire, et la lettre n'est pas non plus aussi récente qu'on l'a parfois prétendu [1].

2c Un fait historique incontestable, établi par d'autres documents, c'est que la traduction de l'Ancien Testament fut commencée à Alexandrie sous Ptolémée Philadelphe (284-246) ou vers la fin du règne de Ptolémée Soter (vers 285). La traduction fut même peut-être faite sous chacun de ces règnes. On pourrait tirer cette conclusion de passages de S. Irénée [2] et de Clément d'Alexandrie [3], et surtout d'un texte d'Anatole, évêque de Laodicée dans la seconde moitié du IIIe siècle, où on lit que les Septante ont interprété les Écritures sous Ptolémée Philadelphe et sous son père [4].

Le Pentateuque était certainement traduit au IIIe siècle. Plusieurs écrivains du second siècle se sont en effet servis de cette traduction. Il suffit de citer le poète juif Ezéchiel, qui, essayant d'imiter Euripide, avait écrit en vers un drame intitulé *Exagogé*, « la sortie » (d'Ègypte).

Cette première traduction ne devait comprendre que le Pentateuque [5]. Elle fut probablement suivie, peu de temps après le règne de Ptolémée Philadelphe par celle des autres parties de la Bible hébraïque. En effet, le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, mentionne [6] la traduction des trois parties de l'Ancien Testament comme exis-

1. Son auteur est en effet très au courant des affaires de l'Égypte au IIe siècle avant J.-C. C'était sans doute un Juif égyptien de cette époque. Cornely, *Introd.* t. I, p. 322.

2. *Adv. hæres.* III, 21.

3. *Stromat.* I, 22, § 150.

4. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VII, 22.

5. « Quanquam et Aristeas, et Josephus, et omnis scola Judæorum quinque tantum libros Moysis a LXX translatos asserant ». S. Jérôme, *In Ezéch.* V.

6. *Prol. de l'Ecclésiastique.*

tant à son époque. Les auteurs de cette traduction ne sont pas les mêmes que celui ou ceux du Pentateuque [1]. Le livre d'Esther n'a été traduit que sous Ptolémée Philométor (entre 181 et 145). La Bible hébraïque tout entière était donc probablement traduite à cette époque, puisqu'Esther, au témoignage de Josèphe et de S. Jérôme, y occupait la dernière place [2].

III. — Caractère de cette version [3]

1° La manière dont les traducteurs grecs traitent les Livres saints répond aux habitudes littéraires des Alexandrins à l'époque des premiers Ptolémées. Le syncrétisme d'Alexandrie se trahit en effet dans l'accommodation de l'hébreu aux idées hellénistiques. Ainsi les traducteurs, surtout ceux du Pentateuque, atténuent les anthropomorphismes si nombreux dans tout l'Ancien Testament, Dieu n'est pas *affligé,* il ne *se repent* pas d'avoir créé l'homme, il *pense* et *réfléchit* seulement. Dans l'hébreu, Moïse le prie de *se repentir* du *mal* qu'il se prépare à infliger à son peuple ; dans le grec, on lui demande *d'avoir pitié* du *malheur* de ce peuple [4]. L'espoir manifesté par Job de voir Dieu après sa mort n'est pas exprimé par le traducteur, qui se contente d'une phrase vague [5].

Des idées philosophiques complètement étrangères au texte sacré y sont introduites par les traducteurs. Ainsi les deux récits de la création sont rendus de manière à faire croire que le premier se rapporte à cette création idéale,

1. Kaulen (*Einleitung*, 2e éd., p. 90) admet la pluralité des traducteurs.
2. Gillet, *Comm. sur Esther, préf.*, p. 165.
3. Pour la langue, v. plus haut, p. 80.
4. Exod., XXXII, 12, 14.
5. Job, XIX, 26.

invisible, qui, selon Platon, avait eu lieu d'abord dans la pensée divine, et d'après laquelle avaient été formés plus tard les objets matériels. Ainsi ils écrivent : « La terre était *invisible*... Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il avait *commencé* à faire..., quand Dieu fit le ciel et la terre et toute herbe des champs *avant qu'elle fût sur la terre*, et toute plante des champs *avant qu'elle eût poussé* ». Telle est la manière dont Philon interprète ces endroits.

2° La traduction du Pentateuque se distingue en général par la fidélité à rendre la lettre, le soin et l'élégance. Dans les livres historiques, il y a moins d'exactitude et une connaissance plus incomplète de l'hébreu. Les prophètes sont la plupart du temps traduits avec incorrection dans les passages difficiles : la traduction de Jérémie surtout est arbitraire [1], et marque le manque d'exactitude et le caprice. Daniel n'est pas une traduction, c'est un livre écrit à nouveau [2]. La traduction des Proverbes est la meilleure des livres poétiques. Celle des Psaumes est trop littérale, servile, souvent infidèle, et manque complètement d'esprit poétique. L'Ecclésiaste, où l'on retrouve les mêmes défauts, en devient parfois tout à fait inintelligible [3]. Dans Job, beaucoup d'endroits difficiles sont complètement omis. Dans ce livre, comme dans les Proverbes, Jérémie, Esther, Daniel, il y a un certain nombre d'additions. Plusieurs des plus importantes prophéties ont été obscurcies par les Septante d'une manière malheureuse [4].

3° « Malgré ces défauts, cette version est la clef la plus

1. Origène, *Epist. ad Afric.*; S. Jérôme, *in Jerem. præf.*

2. Aussi, dès une époque très ancienne, la traduction des LXX disparut pour faire place à celle de Théodotion.

3. Kaulen appelle la traduction de l'Ecclésiaste une version *interlinéaire*. Il remarque que le traducteur des Psaumes traduit souvent à faux le parfait et l'imparfait de l'hébreu par le passé ou le futur. *Einleitung*, 2° édit., p. 90.

4. Is., IX, 1 ; Jérém., XXIII, 6, etc.

ancienne que nous ayons pour l'intelligence des documents écrits de l'Ancien Testament. Elle est le miroir le plus ancien que la critique de l'Ancien Testament puisse consulter, et où le texte même s'est réfléchi. Elle a une inestimable valeur pour celui qui veut contrôler les interprétations de l'Écriture données par le Talmud, les Midraschim, et en général la littérature juive née en dehors de l'Égypte... Elle occupe une place importante dans l'histoire de la révélation. C'est par elle que le paganisme se met pour la première fois en rapport avec la révélation de l'Ancien Testament : elle est donc la première entrée de Japhet dans les tentes de Sem... Elle est l'évènement grâce auquel la religion d'Israël, appelée à devenir, par le christianisme, la religion du monde, a été mise sur une voie nouvelle. Elle a fourni au christianisme la langue qu'il allait parler... Dans l'Ancien Testament, les Septante ont été l'étoile matinale qui annonce le Nouveau... » [1].

Article II

LES AUTRES TRADUCTIONS GRECQUES DE L'ANCIEN TESTAMENT.

I. — La Version d'Aquila

Les Juifs conçurent bientôt de la haine contre la traduction des Septante, qui servait dans le monde ancien de véhicule aux idées chrétiennes. Aussi des versions à leur usage furent-elles vite exécutées.

Un grec prosélyte, Aquila [2], 'Ακύλας, originaire du Pont et neveu de l'empereur Adrien, traduisit tout l'Ancien Testament dans sa langue. Sa version affecte une littéralité excessive, et pour cette raison devient parfois inintelli-

1. Delitzsch, *Psalm.*, t. II, p. 424.
2. Il n'est pas probable que ce soit l'Onkelos du *Targum.*

gible. Il traduit toujours le signe de l'accusatif hébreu את par σύν suivi de l'accusatif.

Les Pères l'ont accusé d'avoir altéré certains endroits dans un but polémique [1] ; mais S. Jérôme, qui formule lui-même çà et là quelques accusations de ce genre, reconnaît cependant la fidélité et l'exactitude de cette traduction [2]. Les Juifs l'ont eue en très grande estime.

II. — La Version de Théodotion

Un peu plus tard, Théodotion, prosélyte juif d'Éphèse, ou hérétique judaïsant et ébionite, ou, selon d'autres encore, marcionite, entreprit une nouvelle traduction. Pour mieux dire, il corrigea ou améliora celle des Septante en la rapprochant de l'hébreu dans les endroits où elle s'en écarte. D'après S. Épiphane [3], son travail fut publié sous l'empereur Commode (180-192).

Théodotion comble avec soin et avec exactitude les lacunes des Septante ; mais sa traduction n'a malgré cela rien de servile. Une chose frappe beaucoup chez lui : c'est le grand nombre de mots hébreux qu'il transcrit sans les traduire ; il faut dire que ce sont surtout des termes d'histoire naturelle ou d'archéologie [4]. Nous avons déjà dit que l'Église grecque lui a emprunté sa traduction de Daniel.

1. S. Irénée, *Adv. Hæres.*, III, xxiv ; S. Jérôme, *ad Pammach.* ; *Præf. in Johan.* ; Eusèbe, *in ps.* xc, 9.
2. V. Gilly, *Précis d'introduction*, t. I, pp. 207 et suiv.
3. *De Pond. et Mens.*. VII.
4. V. des exemples dans Kaulen, *Einleitung*, 2e édit., p. 81.

III. — La Version de Symmaque

Quelque temps après, un autre juif hellénisant, Symmaque, fit une autre traduction plus libre, où le sens était plutôt exprimé que les paroles, et où se révèlent la connaissance et le goût du grec. Il paraît qu'il était Samaritain d'origine et qu'il adhéra ensuite à la secte des ébionites. Il chercha même à introduire leur doctrine dans un commentaire sur l'Évangile de S. Matthieu [1]. Sa traduction aurait été faite sous l'empereur Sévère.

D'après S. Épiphane [2], il suit l'exposition erronée des Samaritains ; dans les nombres du chapitre v^e^ de la Genèse, il préfère le Pentateuque samaritain aux Septante. Toute sa traduction montre un effort perpétuel pour écrire en bon grec, et pour le délivrer des tours et des expressions hébraïques ou orientales [3].

IV. — Autres Traductions

Il existe en outre quelques fragments de trois traductions anonymes, appelées *quinta, sexta* et *septima,* à cause du rang qu'elles occupent dans le travail critique d'Origène. Leurs auteurs étaient inconnus à ce Père. Il est probable que ces versions ne comprenaient pas tout l'Ancien Testament. La *sexta* semble être l'œuvre d'un chrétien [4].

1. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VI, XVII.
2. *De Pond et Mens.*, XVI.
3. Cfr. Kaulen, *ibid.*, p. 82.
4. Cornely, *Introd.*, t. I, p. 339.

Article II.

HISTOIRE DU TEXTE DE LA VERSION DES SEPTANTE.

I. — Les Septante à l'époque d'Origène

L'usage fait des Septante par les Juifs hellénisants et par les Chrétiens amena bientôt de nombreuses corruptions dans un texte qui n'avait pas de bases critiques. Copistes et lecteurs y opéraient à leur gré des additions ou des altérations. De bonne houre les manuscrits offrirent donc de nombreuses variante. On en rencontre déjà dans les écrits de Josèphe et de Philon. De plus fréquentes se lisent dans le Nouveau Testament ou dans les livres des premiers Pères, S. Barnabé, S. Clément, S. Justin. Ce dernier en particulier suit un texte très corrompu. L'existence d'autres traductions accrut encore la confusion, qui était devenue extrême à l'époque d'Origène [1].

Le texte ainsi altéré avait reçu le nom de κοινή, traduit chez les Latins par « editio vulgata, communis » [2]. Origène, s'étant souvent aperçu des difficultés que ces variantes amenaient dans la polémique, entreprit une correction du texte alexandrin dans nu ouvrage qu'il intitula *Hexaples*, et auquel il travailla durant de nombreuses années. « C'est, a dit à bon droit Mgr. Freppel, la plus grande œuvre de patience qui ait été accomplie par un homme. »

Son œuvre, destinée à mettre en pleine lumière la différence entre les textes juifs et chrétiens [3], était plûtot exégétique et polémique que critique. Il ne voulut pas donner un texte des Septante amendé au moyen de la

1. *In Matt.* 1. XV.
2. S. Jérome, *Epist.* CVI, *ad Sumiam et Fretalem.*
3. *Epist. ad African.*

collation des manuscrits; il préféra comparer les différentes versions avec l'original, de façon à rendre d'elles-mêmes les variantes évidentes. Il rangea donc les versions en colonnes : d'abord est l'hébreu dans le texte original; vient ensuite le même texte transcrit en caractères grecs pour indiquer sa véritable prononciation; dans la troisième colonne est la traduction d'Aquila; dans la quatrième, celle de Symmaque; dans la cinquième, les Septante; dans la sixième, Théodotion; viennent ensuite, dans le cas où elles existent pour certains livres particuliers, la *quinta*, la *sexta*, la *septima*.

Origène n'essaya pas de corriger le texte des Septante, qu'il prit d'ailleurs dans de bons manuscrits; il préféra se servir, tout en les modifiant quelque peu, des signes critiques employés par les grammairiens pour la révision des classiques. Il employa l'*obelos*, «obeliscus», pour indiquer qu'un passage des Septante manque dans l'hébreu; l'*astérisque* (*), pour indiquer ce qui manque dans les Septante, et qu'il supplée habituellement d'après l'édition de Théodotion. La fin du passage est marquée par deux points (:). Les *Hexaples* contenaient en outre des *lemnisques* (÷) et des *hypolemnisques* (⁻.), pour signaler des traductions s'harmonisant ou non avec le sens du texte primitif.

Dans chaque colonne, le texte est divisé en membres de phrase, et le même membre de phrase est reproduit dans chaque ligne.

Origène travailla très longtemps à cet immense ouvrage [1], qui, après sa mort, entra dans la bibliothèque de Pamphile, à Césarée. S. Jérôme put s'en servir, et quelques fragments en furent traduits en syriaque [2].

1. Il en fit une réduction en quatre colonnes, sous le nom de *Tétraples*. *Introd. gén.*, t. I, p. 384.

2. Montfaucon a édité ce qu'il a pu réunir des *Hexaples*. Paris,

II. — Les Septante après Origène

Après Origène et indépendamment de ses travaux, Lucien, prêtre d'Antioche, mort martyr à Nicomédie en 311 ou 312, et Hesychius, évêque égyptien [1], essayèrent d'améliorer le texte des Septante. Leurs recensions, objet de l'approbation générale, entrèrent dans l'usage public, l'une en Syrie et en Asie mineure, l'autre en Égypte. L'édition de Lucien, plus souvent citée par les anciens que l'autre, dont nous ne connaissons presque rien, était une correction des Septante d'après l'original hébreu et les traductions grecques.

Tous ces travaux n'arrêtèrent pas la corruption du texte ; ils la facilitèrent même, parce que lecteurs et copistes ou ne comprenaient plus les signes d'Origène, ou les changeaient, ou encore mêlaient ensemble les diverses recensions.

III. — Manuscrits et Éditions des Septante

1°. On compte plus de quatre cents manuscrits dispersés en Europe et en Orient. Il n'y en a qu'une quarantaine écrits en onciales, et datant du IVe siècle au IXe ou Xe. Les principaux onciaux sont le *Vaticanus* (Rome), l'*Alexandrinus* (Londres), le *Sinaiticus* (S.-Pétersbourg), le *Codex Ephræmi Syri* (Paris), l'*Ambrosianus* (Milan), le *Coislinianus* (Paris) et le *Basiliano-Vaticanus* (Rome) [2].

1713, 2 vol. in-f°. Son édition a été reproduite dans Migne, *Patrol. grecq.*, t. XV et XVI. La dernière édition a été donnée par Field, Oxford, 1861-1874, 2 vol. in-4°.

1. S. Jérôme, *de Vir. illustr.*, LXXXII ; *Præf. in Paral.*

2. V. *Introd. générale*, t. I, p. 386.



2° Les éditions anciennes et *principes* sont celles de la Polyglotte d'Alcala et d'Alde et Ansulanus[1].

L'édition de Rome, publiée par ordre de Sixte V sur le *Vaticanus*, [2] est faite avec soin et très importante. Elle a souvent été reproduite. Citons seulement l'édition du P. Morin[3]; celle de Holmes, accompagnée d'importants prolégomènes et de nombreuses variantes[4]; celle de Jager[5]; enfin, celle de Tischendorf, qui donne les variantes de trois manuscrits importants[6].

Article IV

VERSIONS DÉRIVÉES DES SEPTANTE

I. — L'Ancienne Version latine

1° *Origine.* De bonne heure les Septante furent traduits en latin. S. Augustin admet l'existence d'une traduction, dès les premiers temps de la foi, « primis fidei temporibus »[7]. Il en existait certainement, à la fin du IIe siècle une qui contenait tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament[8], comme le prouvent les œuvres de Tertullien, de S. Cyprien et du traducteur latin de S. Irénée. Il n'est guère probable que ce soit en Italie ou en Gaule, où l'on parlait grec, et où par conséquent le besoin d'une traduction latine ne se faisait pas sentir, que cette traduction a eu son origine. Jusqu'en 230, sauf S. Victor, tous les écrivains de l'Église romaine ont écrit en grec[9]. C'est

1. Venise, 1518, 3 vol. in-f°.
2. Rome, 1587, in-f°.
3. Paris, 1628, 3 vol. in-f° (avec trad. latine).
4. Oxford, 1798-1827, 5 vol. in-f°.
5. Paris, 1839, 2 vol. gr. in-8° (avec la trad. latine de Fl. Nobilius).
6. 6e édit., Leipzig, 1880, 2 vol. in-8°.
7. *De Doctr. christ.*, II, XI.
8. Cfr. cependant ce qu'on a dit *Hist. du canon*, p. 47 et ss.
9. Wiseman, dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. XVI, p. 244.

peut-être en Afrique, et dès une époque très reculée, qu'il faut placer le lieu d'origine de cette version. Il faut reconnaître au moins qu'elle a eu un Africain pour auteur [1]. Les écrivains de l'Église d'Afrique écrivaient en latin, qui était la langue vulgaire de leur pays. En tous cas, l'auteur est resté inconnu. Sa traduction, faite d'après l'édition commune des Septante, est d'une fidélité et d'une exactitude remarquables ; elle peut passer pour une des versions les plus littérales qui existent. Les manuscrits grecs employés par le traducteur étaient plus purs que ceux qui nous sont parvenus : ils étaient en effet beaucoup plus anciens que ceux que nous connaissons, et par suite devaient représenter un texte mieux conservé.

2° *Il n'y a eu avant S. Jérôme qu'une seule version latine.*

S. Augustin semble dire que de son temps il y avait plusieurs versions latines indépendantes les unes des autres [2]. Les paroles du saint docteur paraissent confirmées par celles de Tertullien [3] et de S. Hilaire [4]. Ces témoignages ont amené beaucoup de modernes à admettre l'existence ancienne de plusieurs versions latines [5]. Les citations scripturaires, tirées soit des écrits patristiques, soit des manuscrits, leur semblent, à cause de leurs différences, appartenir à des traductions diverses [6].

1. Telle est l'opinion, parmi les catholiques, de Wiseman, Hug, Lehir, Himpel et Cornely. — Reithmayr et Kaulen lui attribuent une origine romaine.

2. *De Doctr. christ.*, II, XI, XIV, XV ; *Epist.* LXXXII, *had Hieronym.*, 35.

3. *Adv. Marcion.*, IV ; II, IX, V, 4.

4. *In psalm.* LIV, 1.

5. Citons John, Welte, de Valroger, Gams, Lamy, Kaulen, Vigouroux.

6. V. le P. Desjacques, *les Versions latines de la Bible avant S. Jérôme*, dans les *Études religieuses*, décembre 1878, p. 724.

Ces arguments ne touchent pas à la question qu'il s'agit de résoudre. Il est certain, dit le P. Cornely [1], qu'il existe, soit dans les écrits des Pères, soit dans les manuscrits, beaucoup de diverses leçons provenant immédiatement du texte grec, et qu'il y a aussi une grande variété de manuscrits latins. Mais il ne s'ensuit pas que de cette variété l'on doive conclure à l'existence de différentes versions, indépendantes entre elles ; il vaut mieux admettre que ce sont seulement des recensions variées d'une unique version [2]. Les termes employés par S. Augustin ne prouvent pas nécessairement qu'il ait en vue des traductions indépendantes : autrement il faudrait admettre qu'il y a eu dès l'origine autant de traducteurs que de possesseurs d'un manuscrit grec. Le saint docteur a simplement voulu dire que tout le monde s'arrogeait le droit de corriger la version latine d'après le grec : les mots *vertere* et *interpretari* ne signifient pas autre chose que « corriger d'après le texte original [3]. » En outre, S. Augustin, dans l'endroit où il traite de la connaissance de la leçon authentique des Écritures, ne fait aucune mention de ces différentes versions ; il conseille seulement, en cas de discordance, de s'attacher au plus grand nombre de manuscrits et aux plus anciens, et de recourir à la langue d'où ils sont traduits [4].

S. Jérôme, dont l'autorité est si grande, parle plusieurs fois de la diversité des interprètes et des traducteurs (*interdretes, translatores*), mais jamais de la multitude des traductions. Il ne reconnaît qu'une seule version, de laquelle il y avait tant de variantes qu'il existait presque

1. *Introductio*, t. I, p. 360.
2. Telle est l'opinion de R. Simon, Sabatier, Blanchini, Wiseman, Vercellone, Gelly, Hanneberg, Cornely, Himpel, etc.
3. Wiseman, dans Migne, *Démonstr. évang.*, t. XVI, c. 274 et suiv.
4. *Doctr. christ.*, II, xv ; *Retract.*, I, vii.

autant d'exemplaires que de manuscrits. Cette différence provient, d'après lui, de ce que « vel a vitiosis interpretibus male edita... vel a librariis domitantibus aut addita sunt aut mutata [1]. « Les interprètes défectueux sont sans aucun doute ceux qui, lorsqu'un mot, une phrase ou un endroit tout entier ne leur paraissaient pas rendre suffisamment le texte primitif, les corrigeaient d'après le grec et inséraient leur nouvelle version dans la traduction ancienne.

Les variantes de la traduction latine ne dépassent pas, pour la gravité, celles des Septante. Si l'on n'a jamais conclu du nombre des variantes grecques, à l'existence de plusieurs versions alexandrines, on n'en peut pas conclure davantage à l'existence de plusieurs traductions latines.

3° *Recensions de cette version.*

L'unique version primitive eut de nombreuses, on pourrait dire d'innombrables recensions, qu'il sera bien difficile de retrouver et de classer complètement.

Voici ce qui est actuellement le plus probable [2] :

La traduction latne de l'Ancien Testament sur les Septante et du Nouveau sur le texte grec, est, comme on l'a dit, d'origine africaine. Plusieurs parties de son texte nous sont parvenues dans les anciennes citations patristiques latines. Celles de Tertullien offrent parfois matière à difficulté, parce que cet auteur se sert souvent de sa connaissance du grec pour traduire de lui-même directement l'Écriture. Cet inconvénient ne se rencontre pas dans les citations de S. Cyprien, qui sont nombreuses et faites avec soin. Elles offrent par là beaucoup de renseignements sur l'état du texte à un âge très vieux, mais non probablement le plus ancien.

Au IVe siècle, on trouve dans l'Église latine, et particu-

1. *Epist.* XVIII, *ad Damas.*, 21.
2. *Introd. générale*, t. I, p. 397.

lièrement dans l'Italie septentrionale, un autre type du texte dont on n'a pu jusqu'à présent déterminer les rapports avec le type africain. Ces deux recensions ont beaucoup de points communs, au point de vue, soit du texte grec sur lequel elles s'appuient, soit de la langue.

Après le IVe siècle on trouve des textes qui peuvent se rapporter à un troisième type. Celui-ci provient de recensions nombreuses de la traduction latine primitive, dues à des revisions des manuscrits grecs ou à une correction littéraire.

L'*Itala* provient probablement d'un travail de ce genre. C'est une recension que nous fait connaître un passage de S. Augustin : « In ipsis autem interpretationibus, Itala cæteris præferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiæ »[1]. Ce nom a été l'objet de longues discussions, dans lesquelles nous n'avons pas à entrer ici[2]. Il semble probable que la recension employée en Italie était arrivée à une forme définitive, et que, durant son séjour dans ce pays, S. Augustin, s'étant familiarisé avec elle, reconnut sa supériorité sur la recension africaine, aussi bien pour le style que pour le soin. Aussi ses citations ressemblent-elles à celles de Rufin, de S. Ambroise, et aux livres passés de l'ancienne traduction dans notre Vulgate[3].

4° *Son caractère.*

L'ancienne version latine a été traduite sur l'édition κοινή des Septante. Elle se rapproche beaucoup du texte du manuscrit du Vatican. Son importance, par rapport à la critique verbale des Septante, est très considérable.

Cette version n'est pas écrite dans la langue classique,

1. *De Doctr. christ.*, II, xv.
2. V. *Introd. génér.*, t. I, p. 398.
3. Ce qui n'empêche pas de trouver souvent des variantes chez lui. *Ibid.*

lingua urbana, mais dans la langue vulgaire, *lingua rustica*, parlée par le peuple aussi bien à Rome que dans les provinces. Elle est une des meilleures sources qui existent pour la connaissance du latin vulgaire [1].

Au point de vue de l'orthographe, elle est caractérisée dans les manuscrits par le changement de *e* en *i*, de *œ* en *e*, de *o* en *u*, et vice versa : *vinis* pour *venis ; gimmas, legetima, lenes* et *lenis* pour *lenies ; videt* pour *vidit ; porte, que* pour *quœ, queret, hodiœ, faciœt, diabulus, furnax, aduratur* pour *adoratur*. Elle maintient le son original dans les composés : *dispargam, profacientes*. On y trouve des changements de consonnes : *fobeas* pour *foveas, scribsit, cotidie, ad* pour *at ;* des additions : *Istrahel, theusauri, occansio, espuens ;* des suppressions : *conovi* pour *cognovi, susum* pour *sursum, anulus*. On y rencontre des formes telles que *carnatus, calumnatio, fracturarius, offeritivum, stipulare, uno* au datif ; *conteruisti, erint, floriet, ingredeunte, scibo, servibit, tondent* pour *tondebunt ; de partem, contra inimicos, prœ omnes nationes, ex eam civitatem*, etc. Les mots y prennent des sens inaccoutumés : *ambitio*, « accompagnement » [2] ; *judicium*, « loi » [3] ; *malitia*, « peine » [4], etc. Ils sont nouveaux: *quaternio, refrigerium, dulcor, placor, scius, pudoratus, vivatus, odibilis*, etc. Les constructions sont inusitées : *in verbis meis attende, datur in manibus inimicorum, posuistis in carcerem, ad summum ejus, benedicite Deum, misertur est eis, eos noceret*. On peut aussi y remarquer l'emploi de mots (*allophylli, aporia, neomenia, colaphizare*, et de constructions (*viri fratres, ex hoc nunc, dignus*

1. Kaulen, *Einleitung*, 2e éd., p. 115.
2. I. Macc., IX, 37.
3. Lévit., XVIII, 4.
4. Matt., VI, 34.

sedium, impletæ sunt discumbentium), tirés du grec, ou tirés de l'hébreu (*filius superbiæ, dixit vir proximo suo, magnificavit facere nobiscum ;* l'emploi de la préposition *in* dans le sens de « par », *sanctificata in sdiritu,* ou de « avec », *intravit in Ægyptum in multitudine gravi,* etc[1].

5° *Ses éditions.*

Flaminius Nobilius fit la première tentative pour retrouver l'ancienne version latine ; il réunit les citations éparses dans les écrits des Pères, il suppléa les passages manquants par une traduction faite sur les Septante tels que les donne le manuscrit du Vatican[2]. Cette tentative était nécessairement inexacte. La découverte des manuscrits devait la faire oublier. Au XVIIIe siècle, le bénédictin Sabatier recueillit tous les fragments qu'il put rencontrer. Son livre est demeuré comme la base de toutes les recherches postérieures[3]. Nous ne citerons pas les nombreuses publications partielles faites depuis : citons seulement celles de MM. Ulysse Robert, Omont et l'abbé Battifol[4].

6° *Ses révisions.*

L'usage fait de cette traduction en rendit peu à peu le texte aussi corrompu que celui des Septante avant Origène[5]. Vers 382, probablement sur l'invitation du pape S. Damase, S. Jérôme en entreprit une révision critique. Il s'occupa d'abord du Nouveau Testament, puis corrigea le Psautier, mais un peu à la hâte. Plus tard, à Bethléem, où

1. Kaulen, *ibid.*, pp. 115-116.
2. Rome, 1588, in-f°. Réimprimé dans les éditions des LXX du P. Morin et de Jager.
3. *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ,* Reims, 1743, 3 vol. in-f°.
4. Paris, 1880, in-4° ; 1883, in-8° ; 1885, in-8°.
5. S. Jérôme, *Præf. in Josue, in Paralip., in Job ;* S. Augusti , *Epist.* LXXXVIII.

il s'était retiré à la mort de Damase, en 384, il reprit le Psautier avec plus de soin, en suivant le texte hexaplaire et les signes critiques d'Origène. De ces deux révisions, la première a pris le titre de *Psalterium Romanum ;* la seconde, celui de *Psalterium Gallicanum.*

En Italie, on se servit de la première jusqu'au pontificat de S. Pie V (1586), qui la remplaça par la seconde. Celle-ci tire son nom de l'usage qu'en firent les Églises des Gaules, après que Grégoire de Tours l'eut apportée de Rome en France. Elle est conservée dans la Vulgate de Clément VIII et dans le Bréviaire et le Missel romains [1].

S. Jérôme revit de même plus tard les Paralipomènes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, les Proverbes et Job. Nous ne possédons aujourd'hui que les deux Psautiers et Job pour l'Ancien Testament.

II. — Les Versions syriaques indirectes

1° Au VIIe siècle, quand les monophysites se séparèrent des nestoriens, Paul, évêque de Tella en Mésopotamie, fit (617) une traduction syriaque sur les Septante, où il suit mot à mot le texte hexaplaire, sans tenir compte des règles de la langue syriaque [2].

2° Quelque temps auparavant, sans doute sur l'ordre de Philoxène, évêque de Mabug ou Hiéropolis en Syrie (488-518), Polycarpe, son chorévêque, traduisit sur le grec le Psautier et le Nouveau Testament [3]. On ignore le succès qu'elle eut chez les Syriens. Thomas de Charkel, succes-

1. A la basilique de S.-Pierre, on emploie encore aujourd'hui le *Psalterium Romanum.*

2. *Introd. générale,* t. I, p. 404.

3. L'abbé Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, partie théorique,* p. 136.

seur de Philoxène au commencement du VII[e] siècle, fit à Alexandrie (616) une recension de la version philoxénienne [1]. C'est une œuvre critique très remarquable.

3° Le travail de Jacques d'Édesse (mort en 907) est une revision nouvelle de la traduction hexaplaire employée par les monophysites [2].

III. — Autres versions dérivées des Septante

1° La version éthiopienne fut probablement faite par S. Frumence, apôtre de l'Abyssinie (320). Elle suit la Version des Septante, tout en s'aidant de l'hébreu, et renferme tous les livres contenus dans la traduction d'Alexandrie.

2° Il existe trois versions égyptiennes ou coptes (memphitique, sahidite, basmurite). Il en existait certainement dès le IV[e] siècle, et l'on s'en servait pour la liturgie et la prédication [3].

3° Il existe au moins six ou sept traductions arabes de portions séparées de l'Ancien Testament.

4° Au V[e] siècle, Mesrob donna aux Arméniens, en même temps que leur alphabet, une traduction de la Bible qui suit les LXX (sauf pour Daniel, traduit d'après Théodotion). Les auteurs sont deux de ses disciples, Jean Ekelensis et Joseph Palnensis.

5° La traduction géorgienne, faite au VI[e] siècle, serait importante pour la reconstitution du texte des Septante si, lors de sa publication ; elle n'avait été modifiée d'après la version slave.

6° Dans la seconde moitié du IV[e] siècle, la Bible fut traduite dans la langue des Goths devenus ariens, par l'évêque Ulfilas (348-388). L'Ancien Testament, sauf peut-être les

1. Martin, *ibid.*, p. 141.
2. *Ibid.*, p. 296 et suiv.
3. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort, 1847, in-4°, t. I, p. 186.
4. Moscou, 1743, in-f°.

livres des Rois, fut traduit sur les Septante, avec beaucoup d'habileté, de clarté et de fidélité.

7° Une traduction slavonne est due aux missionnaires grecs S. Cyrille et S. Méthode, qui portèrent, dans la seconde moitié du IXe siècle, le christianisme chez les Slaves. Ils l'écrivirent dans cette langue qu'on appelle l'ancien slavon ecclésiastique, ou ancien bulgare, à l'aide d'un alphabet tiré du grec par S. Cyrille. Introduite en Russie avec la religion chrétienne vers 988, elle a éprouvé divers changements, tant au point de vue de la langue qu'à celui du texte, depuis le XIIe siècle.

SECTION II

VERSIONS ORIENTALES.

I. — Paraphrases chaldaïques ou Targums.

1° *Origine.*

L'hébreu, au retour de la captivité, fut peu à peu remplacé par l'araméen [1], et le peuple en arriva à ne plus comprendre les livres sacrés qu'on lui lisait dans l'original. Il fallut donc joindre à cette lecture une paraphrase orale en dialecte araméen ou chaldaïque. La première trace de cette coutume se trouve peut-être au temps d'Esdras et de Néhémias [2]. A l'époque des Machabées, où s'introduisit l'usage de lire en public des passages des Prophètes, il fallut certainement des traductions à l'usage du peuple. On lui traduisit donc ou on lui paraphrasa l'Écriture dans la langue dont il se servait journellement. La lecture du texte original était accompagnée de la lecture d'une de ces traductions, soit qu'on interprétât

1. V. p. 78.
2. Néhém. VIII, 8.

à mesure chaque passage, soit qu'on attendît la fin de l'ensemble. A l'origine, une grande liberté était laissée à l'interprète ; mais elle fut peu à peu restreinte par l'établissement de règles herméneutiques très précises.

Bientôt on fixa par l'écriture ces interprétations. Il est possible que des traductions écrites de la plupart des livres de la Bible aient existé à l'époque des Asmonéens. D'un autre côté, l'on s'est demandé si on se servait en public de traductions écrites dans le premier siècle de l'ère chrétienne. S'il en était ainsi, on ne comprendrait guère la réputation obtenue par les Septante même en Palestine, et la diffusion de cette version parmi les Juifs. D'ailleurs, ni Josèphe, ni les Pères, ni la Mischna n'en font mention.

2° *Nom et contenu.*

Ces interprétations reçurent le nom de *Targum* [1]. Des Targums existant aujourd'hui, aucun ne comprend tout l'Ancien Testament. On n'en possède pas sur Daniel, Esdras et Néhémias. Il y en a, au contraire, deux ou trois sur le Pentateuque et Esther. Leur texte et leur ponctuation sont loin d'être dans un état critique satisfaisant. L'utilité des Targums consiste surtout en ce qu'ils permettent d'établir que le texte original dont se sont servis leurs auteurs, était pour le fond le même que celui des massorètes. Ils fournissent ainsi une preuve importante de l'*utilité* des Livres saints.

3° *Enumération des Targums.*

1° *Targum d'Onkelos.* — On ne sait rien de certain sur ce personnage. Les renseignements que l'on possède sur lui s'accordent seulement en ce point qu'il vivait vers l'époque de la destruction du second temple. D'après la Tradition, il était prosélyte et disciple de Gamaliel, le fameux maître de S. Paul.

1. תרגום, « paraphrase ».

Son Targum du Pentateuque est une traduction en pur araméen, très fidèle, presque littérale, ne contenant presque pas de paraphrases, et point d'additions hétérogènes. Elle offre des traits frappants de ressemblance avec la version des Septante. Elle remplace les noms anciens de villes et de peuples par les noms employés de son temps. Elle rejette les anthropomorphismes, et ne se soucie guère des idées messianiques [1]. Les contre-sens, surtout dans les livres poétiques, n'y sont pas toujours évités.

2° *Targum de Jonathan ben Uzziel.* — Jonathan était, dit-on, disciple de Hillel. Il a laissé un Targum sur les premiers et les derniers prophètes [2]. Sa traduction est moins simple et plus paraphrasée que celle d'Onkelos. Les livres historiques y sont traduits plus littéralement que les livres prophétiques. On trouve chez lui des interpolations postérieures, ainsi que des légendes et des contes rabbiniques. La manière dont il traite le texte, en l'enrichissant de gloses et de traditions, est tout à fait conforme au goût de ses contemporains. Sa doctrine relative au Messie est particulière ; il l'appuie souvent sur des passages qui n'ont rien de messianique. Ses idées sur ce point se rapprochent parfois des enseignements du Nouveau Testament. Dans d'autres endroits, au contraire, il méconnaît complètement le sens messianique. Son Messie doit être guerrier et triomphant ; il s'efforce d'enlever du chapitre LIIIe d'Isaïe, dont il reconnaît la portée messianique, l'idée d'un Messie humble, méprisé, condamné aux souffrances et à la mort. Il applique à Israël, au juste, au temple, même aux peuples étrangers, la plus grande partie de ce que le prophète dit du serviteur de Jéhovah. Malgré ces efforts, il n'arrive pas à faire disparaître entièrement l'idée qui le scandalise ; il est

1. Ce Targum, en effet, n'applique que deux passages au Messie.
2. V. plus haut, p. 85.

forcé d'avouer que le Messie sera méprisé et qu'il livrera son âme à la mort [1]. Mais ailleurs il dit que le Messie ne mourra pas réellement. L'œuvre morale et religieuse du Messie consiste, d'après lui, dans l'intercession : il priera pour nos péchés, qui nous sont pardonnés à cause de lui [2] ; par sa sagesse, il purifiera les purs pour en soumettre beaucoup à sa loi. Sa langue ressemble beaucoup à celle d'Onkelos.

3° *Targum de Jérusalem.* — Ce Targum ne peut guère être antérieur à la fin du VIe siècle. Il est consacré au Pentateuque. Des fables et des légendes qu'on retrouve dans le Talmud le remplissent. L'auteur s'est servi du Targum d'Onkelos, et a probablement écrit en Palestine.

4° *Targums sur les hagiographes.*— Ils sont tous d'une époque postérieure, voisine de celle du précédent. Leurs auteurs sont inconnus.

Le Targum des Proverbes suit strictement le texte hébreu. On a remarqué sa conformité avec la version syriaque, ce qui ne suffit pas cependant pour prouver qu'il s'en est servi.

Le Targum des Psaumes et de Job lui ressemble au point de vue de l'idée et de la phraséologie. Tous sont très diffus. Celui des Psaumes est çà et là hostile aux chrétiens.

Le Targum des cinq Megi-lloth [3] est d'origine post-talmudique. Il y en a plusieurs sur Esther, dont l'un est concis et suit de près le texte.

Le Targum des Paralipomènes est de date relativement moderne.

1. Is. LIII. 3, 12.
2. *Ibid.*, 4, 11, 12.
3. V. plus haut.

II. — Traductions syriaques sur l'hébreu et versions qui en dépendent

1° *La Peschito.*

La version *Peschito* [1] veut dire la version *simple* ou *fidèle*. Elle tire sans doute son nom de ce qu'elle traduit purement et simplement le texte original, sans aucun développement ou paraphrase.

Pour l'Ancien Testament; elle est faite sur l'hébreu, pour le Nouveau, sur le grec. Elle comprend les livres canoniques, à l'exception de la deuxième Épître de S. Pierre, des deux dernières de S. Jean, de celle de S. Jacques et de l'Apocalypse.

La version de l'Ancien Testament est très ancienne. D'après R. Simon, M. Vigouroux, etc., elle aurait eu un Juif pour auteur ; d'après d'autres, ce serait un judéo-chrétien. La majorité des auteurs l'attribue à un chrétien [2], et l'interprétation des passages messianiques. paraît favoriser cette opinion [3]. Elle eut probablement plusieurs auteurs, car la méthode d'interprétation n'est pas partout la même.

1° L'ancienneté de cette version est incontestable. Au IVe siècle, S. Éphrem n'en comprend plus certaines expressions déjà vieillies. On avait dès lors ajouté à la Peschito les deutérocanoniques. Il est probable que l'Ancien Testament fut traduit peu après la mort de Notre-Seigneur. Elle suit de très près le texte hébreu, dont elle dérive, et rend habituellement l'original d'une manière très heureuse. Elle n'apporte pas dans le texte d'additions hétérogènes. La traduction des Psaumes est la partie qui s'éloigne le plus de l'original.

1. פשיטא, de la racine פשט.
2. Cornely, *Introd* , t. I, p. 410.
3. Wiseman et Lamy ne se prononcent pas.

La version du Nouveau Testament a été faite dans le IIe siècle, à une époque qu'on ne saurait préciser davantage.

2°. *Autres versions.*

Il est plus que probable qu'aujourd'hui nous ne connaissons cette version que dans la forme provenant d'une revision faite par ordre de l'autorité ecclésiastique, et qui produisit une vulgate syriaque, analogue à notre vulgate latine. La forme actuelle de cette version ne peut représenter exactement l'œuvre originale, qui a dû être revisée sur des manuscrits grecs. Telle est l'opinion de Hug et de M. Lehir [1]. Cette hypothèse a été vérifiée par la découverte due à M. Cureton. Un manuscrit des Évangiles, remontant au IVe ou au Ve siècle a été trouvé et publié par ce savant [2]. D'un examen attentif de son contenu, il résulte que cette version, moins conforme au grec que la *Peschito*, est plus libre, remplie de leçons singulières ou insolites. Malgré cela, ces deux versions se touchent par une multitude d'endroits, ont une foule de termes identiques, de locutions et de phrases communes. Ces coïncidences ne peuvent s'expliquer ni par le hasard ni par des emprunts faits par un second traducteur au premier. C'est le texte le plus libre qui a été revisé et travaillé, pour obtenir le texte plus exact de la *Peschito*. La revision a eu pour but de rendre la version plus conforme au grec, et en même temps plus grammaticale et plus littéraire. Ce but n'a pas été atteint, et, dans une foule d'endroits, la *Peschito* reste plus conforme au texte Cureton qu'au grec. Il faut conclure de tout cela, comme nous l'avons dit, que la *Peschito* actuelle ne donne pas l'état primitif de la traduction, mais n'en est qu'une revision sur le grec. Il faut donc admettre deux *Peschitos*, l'une, non revisée, représentée par le texte Cu-

1. De Valroger, *Introduction au N. T.*, t. I, p. 460 et suiv.
2. Londres, 1858, in-4°.

reton; l'autre, revisée, et que l'on trouve dans les éditions ordinaires [1]. Cette revision s'est probablement faite à l'époque et sous l'influence de S. Éphrem [2].

De la Peschito dérivent plusieurs traductions arabes [3].

III. — La Traduction samaritaine du Pentateuque [4]

Le Pentateuque de la recension samaritaine a été traduit dans le dialecte samaritain. Cette traduction, qui suit le texte mot à mot, imite aussi les Targums et emploie des circonlocutions pour les noms divins.

L'auteur et l'époque en sont inconnus. D'après les Samaritains, elle aurait pour auteur le grand prêtre Nathanaël, mort vers l'an 20 de l'ère chrétienne. Dans un sens tout différent, on a soutenu qu'elle est d'une époque postérieure à Mahomet.

Vers 1070, le Pentateuque samaritain a été aussi traduit en arabe, après la disparition de la langue samaritaine, par un Samaritain Égyptien, Abou-Saïd, qui s'aida dans son travail de la traduction de Saadia.

Section III

LA VULGATE LATINE ET LES VERSIONS QUI EN DÉRIVENT

I. — Composition de la Vulgate.

La Vulgate latine comprend : 1° les livres deutérocano-

1. M. Martin, *op. cit.*, p. 107 et suiv., est d'un avis complètement opposé ; mais il semble être seul de son avis.
2. On trouvera dans l'*Introd. générale*, t. I, p. 423, la liste des éditions.
3. *Ibid.*, p. 424.
4. Nous laissons de côté les traductions arabes et persanes, qu'on trouvera indiquées, *loc. cit.*

niques de l'Ancien Testament conservés de l'Italique et non revisés par S. Jérôme, à l'exception de Tobie et de Judith ; 2° le Nouveau Testament et le Psautier (*Psalterium gallicanum*), venus de l'Italique et revisés par S. Jérôme ; 3° les livres protocanoniques de l'Ancien Testament (à l'exception du Psautier) et les livres de Tobie et de Judith, traduits par S. Jérôme sur l'hébreu et le chaldéen.

II.— Origine de la Vulgate.

S. Jérôme était encore occupé à la revision de l'Italique, quand, sur le conseil de ses amis, il se résolut à entreprendre d'après le texte hébreu une nouvelle traduction. Mieux que personne il était préparé à ce travail. Élève de Donat à Rome, il acquit une telle habitude du latin, qu'il surpassa de beaucoup tous les écrivains de son époque. Il entendit les leçons scripturaires d'Apollinaire de Laodicée. Plus tard il visita toute la Palestine dans un but qu'il nous apprend lui-même : « Quomodo Græcorum historias magis intelligunt qui Athenas viderint, et tertium Virgilii librum qui a Troade per Leucaten et Acroceraunia ad Siciliam et inde ad ostium Tiberis navigarint : ita S. Scripturam lucidius intuebitur, qui Judæam oculis contemplatus est et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit. Unde et nobis curæ fuit, cum eruditissimis Hebræorum hunc laborem subire, ut circum iremus provinciam, quam universæ Christi Ecclesiæ sonant [1]. » Dans ce voyage, il trouva à Césarée les Hexaples d'Origène, et prit sur ce texte copie de tous les livres de l'Ancien Testament. Il se dirigea alors vers l'Égypte, pour y compléter ses études scripturaires [2]. A Bethléem, où il se retira (386), il corrigea les li-

1. *Præf. II ad Paralip.*
2. *Epist. LXXXIV, ad Pammach.*, III.

vres de l'Ancien Testament d'après les Hexaples, et continua avec un rabbin, nommé Baranina, ses études d'hébreu quelque temps interrompues. Il joignait à cela la lecture continuelle des interprètes de la Bible, que, sans en excepter un seul, il lut avec soin. Aussi, dit avec raison Vallarsi, il y en a peu, soit parmi les Pères grecs, soit parmi les latins, qui aient autant lu que S. Jérôme[1].

La connaissance de l'hébreu qu'il acquit est, vraiment admirable pour l'époque à laquelle il vivait. Il n'existait alors ni grammaires ni dictionnaires, et il fallait recourir à l'enseignement d'un docteur juif. S. Jérôme ne s'en rendit pas moins maître de la langue.

Il entreprit alors la traduction de tous les livres hébreux de l'Ancien Testament. Quinze ans furent employés à ce travail (390-405). En 391, S. Jérôme traduit les quatre livres des Rois et le livre de Job. De 391 à 392, il traduit Judith, Tobie, Esther, les Psaumes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, les grands et les petits Prophètes. En 394, il traduit la Genèse, Josué, les Juges et Ruth ; en 396, les Paralipomènes et le reste des Prophètes. Il achève sa traduction dans les années suivantes, et l'a terminée en 405.

III. — Caractère et Valeur de la Vulgate[2].

1° Dans sa traduction, S. Jérôme suit ces trois principes dirigeants : 1° reproduction fidèle du texte, sans rien de servile ; 2° emploi le plus possible des expressions latines reçues ; 3° préoccupation du style.

Nous avons sur ces règles les déclarations de S. Jérôme lui-même quant à la reproduction du texte : « Quæ haben-

1. *Vita S. Hieronymi*, XVIII, 3.
2. Kaulen, *Einleit.*, p. 119.

tur in hebræo, plena fide expressi[1] ». Ailleurs : « Nos autem qui hebreæ linguæ saltem parvam habemus scientiam, et latinus nobis utcumque sermo non deest, et de aliis magis possumus judicare, et ea quæ ipsi intelligimus in nostra lingua promere » [2]. Il dit encore : « Hoc unum scio, non potuisse me interpretari, nisi quod ante intellexeram [3]. » Et dans le prologue « galeatus » : « Mihi omnino conscius non sum, mutasse me quippiam de hebraica veritate». Dans ses commentaires, il en appelle souvent au texte hébraïque pour montrer la justesse de sa traduction[4]. Il tient compte aussi des autres dialectes sémitiques : « Hæc autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem ; sed ex ipso hebraico arabicoque sermone, et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit » [5]. Ces derniers mots font voir la méthode dont le saint docteur se sert pour rendre dans sa traduction le texte primitif.

Ce qu'il veut avant tout, c'est plutôt rendre le sens que les mots. « Hoc tantum probare volui, me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse [6]. Non debemus sic verbum de verbo exprimere ut, dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam [7]. Non debemus impolita nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquæque lingua... suis proprietatibus loquitur » [8]. Pour justifier sa méthode, il en appelle aux traductions de l'Ancien Testament faites par les Apôtres : « Perspicuum est Apostolos et Evangelistas

1. *In Esth.* x.
2. *Præf. in Esdr. et Neh.*
3. *Præf. in Job.*
4. *In Os.* v, 12; *in Amos,* VIII, 11, etc.
5. *Præf. in Job.*
6. *Epist. LVII, ad Pamm.,* VI.
7. *Ep.* XXIX. *ad Sun. et Fret.*
8. *Ibid.*, XXX.

in interpretatione veterum Scripturarum sensum quæsisse, non verba, nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret [1]. » Il prend pour modèle Symmaque, dont il loue la méthode d'interprétation. A son exemple; il introduit dans sa traduction des mots familiers à ses contemporains et qui doivent leur faire mieux comprendre le sens de l'original : *fauni* [2], *lamia, onocentauri* [3], *aruspices* [4], *acervus Mercurii* [5], etc. Voici encore d'autres exemples de ce procédé : *consurgens, de nocte* pour « au matin » [6] ; « *vento valido et urenti*, pour « vent d'est » [7] ; *percussit castra hostium qui securi erant et nihil adversi suspicabantur,* pour « il frappa le camp et le camp était en sûreté » [8].

S. Jérôme conserve un certain nombre d'hébraïsmes dans sa traduction : « sermo quem fecisti [9], ego facio verbum in Israël [10], cum consummasset comedere [11], addidit furor Domini irasci contra Israël [12], in odorem suavitatis [13], quid habet amplius a stulto [14], dedi te in lucem gentium [15], plorans ploravit [16], juravit dicens si videbunt homines isti... terram [17] etc ».

Il emprunte à l'Italique un certain nombre de mots que la piété ou l'habitude rendaient chers aux chrétiens. La correction de l'Italique avait fait beaucoup de mécontents. « Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumpserit, et a saliva quam semel imbibit, viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamitans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare,

1. *Epist. LVII*, IX. — 2. Jérém., L, 39. — 3. Is., XXXIV, 14. — 4. IV Rois, XXI, 6. — 5. Prov., XXVI, 8. — 6. Gen., XX, 8. — 7. Jon., IV, 8. — 8. Jug., VIII, 11. — 9. II Rois, XII, 21. — 10. I Rois, III, 11. — 11. Am., VII, 2. — 12. II Rois, XXIV, 1. — 13. Ézéch. XX, 41. — 14. Ecclés., VI. 8. — 15. Is. XLIX, 6. — 16. Lament., I, 2. — 17. Nombr. XXXII, 10, 11.

corrigere[1] » ? Pour échapper à ces attaques, le saint docteur conserva de l'ancienne version un certain nombre de mots, de formes et de constructions : « capitium [2], grossitudo [3], bullire [4], sinceriter [5], uno (au datif) [6], benedixit eum [7], scio quia bonus es » [8], etc. C'est aussi à cette version que S. Jérôme a emprunté un certain nombre de grécismes : « dignas mei gladii pœnas [9], nec inferior vestri sum » [10], etc. S. Jérôme donne les raisons pour lesquelles il en a agi ainsi : « Illud autem semel monuisse sufficiat, nosse me cubitum et cubita neutrali appellari genere, sed pro simplicitate et facilitate intelligentiæ vulgique consuetudine ponere et genere masculino. Non enim curæ nobis est vitare sermonum vitia, sed Scripturæ sanctæ obscuritatem quibuscumque verbis disserere » [11].

Il sacrifie quelquefois à l'élégance du style, avec laquelle l'a familiarisé la lecture des écrivains classiques. « Hoc sequimur ut, ubi nulla est de sensu mutatio, latini sermonis elegantiam conservemus...Eadem igitur interpretandi sequenda est regula, quam sæpe diximus, ut ubi non sit damnum in sensu, linguæ in quam transferimus εὐφωνία et proprietas conservetur » [12]. Aussi évite-t-il les répétitions continuelles de l'hébreu [13].

II. — En appliquant ces principes, S. Jérôme a fait une version que l'on reconnaît généralement comme la meilleure de toutes les anciennes.

Il suit en effet un texte très bien constitué, comme il le dit lui-même [14]. Il est en outre au courant de la tradition

1. *Præf. in Evang.* — 2. Job, xxx, 18. — 3. III Rois, vii, 26. — 4. Job, xli, 22. — 5. Tob., iii, 5. — 6. Nombr. xxix, 14. — 7. Gen., xxviii, 1. — 8. I Rois, xxix, 9. — 9. Judith, vi, 6. — 10. Job, xii, 3. — 11. *In Ezech.* xl, 7.

12. *Epist. CVI, ad Sun. et Fretel.*, liv, lv.

13. V. en particulier Gen., xxviii, 10 et suiv. ; xxxix, 19 et suiv. ; Exod., xl, 12 et suiv.

14. *Epist. XXXVI ad Damas.*, I ; *Præf. in Paralip.*

exégétique des Juifs [1]. Il consulte sans cesse les anciennes versions grecques et en particulier celle des Septante : « De hebræo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quæ non multum ab hebraïcis discrepabant. Interdum Aquilæ quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum contra conscientiam meam, fonte veritatis omisso, opinionum rivulos consectarer» [2]. En résumé, cette traduction est une œuvre conçue sur un plan scientifique et accomplie d'une façon supérieure.

Il ne s'ensuit pas cependant que dans certains endroits il n'y ait de l'obscurité, provenant de trop d'attachement aux mots hébraïques [3]. Quelquefois aussi S. Jérôme ne serre pas d'assez près le sens de l'original, et même substitue son sens à celui de l'écrivain sacré [4]. Aussi il n'est pas rare de le voir la corriger et se rétracter ainsi dans son Commentaire.

Ces petits défauts n'ont rien qui doive étonner, si l'on pense à la rapidité avec laquelle certains livres ont été traduits : ainsi Tobie fut traduit en un jour [5]; trois livres de Salomon, en trois jours [6]. Les parties les mieux traduites sont les livres historiques et le livre de Job ; viennent ensuite les livres de Salomon, excepté l'Ecclésiaste, qui est élégamment rendu, mais moins exact. Dans les Psaumes, la lettre de l'hébreu est suivie de trop près. Il en est de même des Prophètes. Judith et surtout Tobie occupent le dernier rang par rapport à la fidélité [7].

1. *Præf in Job* et *in Paralip.*
2. *Prol. Comm. in Eccles.*
3. Gen., XLIX, 22 ; Is., XVIII, 1, etc.
4. Jug. I, 11 ; Deut., XI, 30 ; II Esdr., IX, 7 ; Exod., XXIII, 13 ; I ; XLV, 8 ; LI, 5 ; Dan., IX, 26, etc.
5. *Præf. in Tob.*
6. *Præf. in libr. Salom.*
7. Cornely, *Introd.*, t. I, p. 428.

Ces quelques remarques n'empêchent pas d'admettre ce que nous affirmions tout à l'heure de l'excellence de cette version. L'œuvre de S. Jérôme, dit un savant anglican, M. Westcott, est sans rivale parmi les traductions anciennes [1]. Tel est aussi le sentiment d'Hävernick, de Keil, de Bleek. La traduction de S. Jérôme, dit Nœldeke, est pour son temps un chef-d'œuvre [2].

IV. — La Vulgate jusqu'au Concile de Trente.

1° Malgré sa supériorité réelle, la traduction de S. Jérôme souleva contre lui une grande partie de ses contemporains, précisément à cause des différences qu'elle présentait avec l'ancienne version latine [3]. Rufin accusa son ancien ami d'hérésie et de falsification des Écritures. S. Augustin, plus modéré, ne cacha pas cependant ses scrupules : il craignait que l'autorité des Septante ne fût ébranlée, au grand dommage de l'Église habituée à l'entendre et convaincue que cette traduction avait été approuvée par les Apôtres [4]. Toutefois, devant les observations présentées par S. Jérôme, il changea d'avis, et même employa souvent la nouvelle version [5].

C'est en Gaule qu'elle fut d'abord employée dans les Églises. Cassien l'appelle *emendatior translatio* [6], S. Prosper d'Aquitaine l'approuve et l'adopte, S. Eucher la préfère ; S. Vincent de Lérins, S. Mamert, Fauste de Riez, Salvien s'en servent. Lucinius, évêque d'Andalousie,

1. Smith, *A Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1700.
2. *Hist. litt. de l'Ancien Test.*, trad. fr., p. 386.
3. S. Jérôme. *Præf. I in Job; Præf. II in Job ; Præf. in Paral.*
4. *Epist. ad Hieron. XXVIII, LXI, LXXXII, XCVII; — de Civitate Dei*, XVIII, XLIII.
5. *Quæst. in Deuteronomium ; Quæst. in Heptateuchum.*
6. *Collat.*, XXIII, VIII.



envoya (398) des scribes à Rome et à Bethléem pour faire copier la nouvelle traduction : il ne manquait que le Pentateuque à l'exemplaire qu'on lui apporta.

L'Église grecque accueillit cette version encore plus favorablement : le patriarche Sophronius, en effet, traduisit en grec d'après la version nouvelle les Psaumes et les Prophètes [1].

S. Léon le Grand suit encore l'ancienne traduction ; mais Marius Mercator, Victor de Vite, Cassiodore, le pape Vigile, etc., adoptent la nouvelle. Grâce surtout à l'autorité de S. Grégoire le Grand, qui s'en servit dans son Commentaire sur Job, et qui l'estimait tant qu'il l'apprit par cœur [2], elle fut approuvée à Rome et dans les autres Églises de l'Occident. Pélage Ier et l'évêque Primasius suivent encore l'Italique. Cependant, deux siècles après la mort de S. Jérôme, sa version était reçue universellement dans l'Église.

2° Dès cette époque même, l'usage simultané de l'ancienne version avait fait subir à celle de S. Jérôme de graves atteintes. Intentionnellement ou non, on faisait passer des fragments de l'ancienne dans la nouvelle. Les professeurs de manuscrits croyaient enrichir leurs exemplaires au moyen de gloses tirées d'autres manuscrits, des passages scripturaires parallèles, des offices liturgiques, des écrits de S. Jérôme, et même de ceux de Josèphe [3].

Alcuin, vers 802, entreprit une revision du texte sur de bons manuscrits [4] ; mais cette revision, purement grammaticale, ne fit qu'altérer plus profondément encore le ca-

1. S. Jérôme, *Catal. Script. eccles.*, CXXXIV.
2. *Moral. in Job, præf.*
3. V. Roger Bacon, *Opus minus*, p. 330 et suiv.
4. V. Trochon, *Essai sur l'histoire de la Bible dans la France au moyen âge*, Paris, 1878, in-8°, p. 12.

ractère de la Vulgate. De nouvelles corrections furent entreprises au XIe siècle par Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, et au XIIe par S. Étienne de Cîteaux et le cardinal Nicolas de Saint Damase [1].

C'est vers cette époque aussi qu'apparaissent les *Correctoria biblica* [2], espèce de commentaires critiques sur les variantes de chaque passage, sur les grandes divisions du texte et sur celles des phrases, sur les particularités grammaticales, etc., où l'on tentait des corrections d'après les textes originaux. Ces *Correctoria* sont pour la plupart l'œuvre d'ordres monastiques ou de corporations savantes. Le plus ancien semble celui de S. Étienne de Cîteaux (vers 1150). Le *Correctorium* de la Sorbonne montre chez ses auteurs une connaissance étendue des Pères et une critique assez intelligente. Celui d'Hugues de Saint Cher et des Dominicains est remarquablement exécuté, d'après de bons principes critiques et avec une science étendue [3]. Un manuscrit de la bibliothèque Vaticane contient peut-être celui qu'avait entrepris Roger Bacon.

3° Après la découverte de l'imprimerie, le désordre et l'altération du texte sautèrent aux yeux. Chaque édition nouvelle suivait, pour ainsi dire, un manuscrit différent [4].

Le Décret du concile de Trente.

1° Le concile de Trente, nécessairement ému de cette confusion, dut traiter la question à fond. Il la mit en délibération le 18 février 1546. La commission nommée releva, dès le 17 mars, dans son rapport, les altérations si-

1. *Ibid.*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 67.
3. *Ibid.* Cfr. *Introduction générale*, t. I, p. 436.
4. La première édition certaine de la Vulgate est de Mayence, 1462. Les principaux manuscrits de la Vulgate sont l'*Amiatinus* (édité par Tischendorf et Heyse) et le *Fuldensis* (édité par Rauke).



gnalées, et indiqua les moyens qu'on pouvait employer pour y remédier : il fallait opposer aux variantes nombreuses une seule version officielle, ensuite faire imprimer par ordre et sous la surveillance du souverain Pontife un texte soigneusement revu et corrigé. On fut bientôt d'accord sur la préférence à donner à la Vulgate. La motion, faite par quelques esprits ardents, de censurer toutes les autres versions ne fut pas acceptée. On prit la résolution de borner la revision à la Vulgate latine, dont l'usage était si ancien, et que personne n'avait pu noter d'hérésie, encore qu'elle s'écartât çà et là de l'hébreu.

Cet avis prévalut, et le concile (8 avril 1546) rendit le décret suivant :

« *Decretum de editione et usu sacrorum librorum.*

« Insuper eadem sancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiæ Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quæ circumferuntur, sacrorum librorum, quænam pro authentica habenda sit innotescat, statuit et declarat, ut hæc ipsa vetus et vulgata editio, quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, et in publicis lectionibus, disputationibus, prædicationibus et expositionibus, pro authentica habeatur, et ut nemo illam rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat... Decernit et statuit ut posthac S. Scriptura, potissimum vero hæc ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur »[1].

On n'ignore pas quelles attaques ce décret a soulevées de la part des hérétiques, et quelles polémiques il a suscitées parmi les catholiques.

2° Quel est le sens du mot « authentique » *pro authentica* [2], qu'on lit dans ce décret ?

1. *Conc. Trid. sess.* IV, *decret.* II.

2. Sur les divers sens que peut prendre ce mot, v. le card. Franzelin, *op. cit.* p. 512.

D'après R. Simon, Jahn, MM. Lami, Vigouroux, etc., ce mot ne doit pas s'entendre dans son acception propre et ancienne, « qui est de marquer le premier et véritable original d'une chose, pour la distinguer de sa copie »[1]. Il doit se prendre dans le sens où on le trouve dans les livres des jurisconsultes et dans les conciles : un document est authentique lorsque, traduit d'une autre langue, il ne contient pas d'erreurs graves et qu'il est digne de foi. C'est simplement ce qu'a voulu dire le concile : il a déclaré que dans la Vulgate il n'y a de fautes ni contre la foi ni contre les mœurs. Elle est authentique en ce sens qu'elle est fidèle, et qu'elle rend exactement le texte original au moins quant à la substance, de sorte qu'elle nous fait connaître la parole de Dieu telle qu'elle est insérée dans les Écritures.

Le concile n'a pas prétendu que la Vulgate ne contenait aucune faute ; il a voulu seulement témoigner qu'entre toutes les éditions latines alors répandues, la Vulgate rend généralement d'une manière claire et excellente les textes originaux, et qu'elle ne contient rien de contraire, soit à la doctrine révélée, soit à la piété.

3° Le concile de Trente n'a pas déclaré que la Vulgate est inspirée[2]. Il ne prétend pas non plus qu'elle n'a pas de défauts et qu'elle est si excellente qu'on ne peut pas en faire une plus parfaite. « Nemo ex catholicis est qui nunc inspirationem tueatur in latina vulgata adornanda, aut qui adhuc existimet ita eamdem vulgatam editionem esse a quibusvis librariis aut typographicis mendis immunem, ut nequeat ulteriori subjici emendationi, id quod auctor ipse præfationis ad lectorem in editione Clementis VIII fatetur. In eo tamen unanimi prorsus sensu catholici con-

1. *Hist. critique du Vieux Testament*, p. 265.

2. Melchior Canus, le P. Morin et Gretzer ont admis l'inspiration de S. Jérôme.

veniunt omnes nullum vulgata in editione errorem contineri, in iis saltem quæ ad fidem moresque spectant, aut etiam quæ alicujus momenti sint in rebus atque sententiis. Quoad errores qui rei substantiam non attingunt, utrum reipsa nonnulli in Vulgata reperiantur, affirmant alii, alii vero negant » [1].

4° Le concile n'enlève rien à l'autorité du texte original, hébreu ou grec. Il ne parle point de ces textes, ni des anciennes versions. Comme avant son décret, les critiques, les commentateurs et les théologiens peuvent recourir aux originaux et aux versions anciennes. Après avoir étudié le texte de la Vulgate, ils ont le droit de démontrer, si c'est possible, qu'il n'est pas çà et là le texte qui a été si longtemps employé par l'Église. « Textus... qui est in editione Clementina, utique ex multis rationibus præsumitur esse veteris editionis, prout in Ecclesia longo sæculorum usu legi consuevit; sed si de aliquo tali textu posset demonstrari non esse ex veteri vulgata editione, ejus conformitas cum scriptura primitiva non posset dici per decretum concilii declarata. Qui ergo textum ita admittit vel non admittit, prout exstat vel non exstat in veteri vulgata editione, quæ longo sæculorum usu in Ecclesia probata est, is nihil agit contra decretum concilii » [2].

5° Le Concile fait un choix entre les versions latines qui circulaient de son temps. Il ordonne qu'à leur exclusion l'on se serve de la Vulgate, « in publicis lectionibus, disputationibus et expositionibus ». Par cette déclaration, il n'empêche pas les Églises orientales, grecque, syrienne, arménienne, de se servir de leurs versions. Il préfère seulement la Vulgate aux autres traductions *latines* faites au XVIe siècle [3].

6° La pratique des théologiens est d'accord avec cette

1. Bellarmin, *de Verbo Dei*, II, X.
2. Franzelin, *op. cit.*, p. 530.
3. Lami, *Introductio*, tome I, p. 171.



explication du décret : ils recourent en effet aux originaux pour prouver les dogmes anciens ou réfuter de nouvelles erreurs.

VI. — Les Éditions pontificales.

1° *L'édition de Sixte-Quint.*

Le Concile de Trente avait ordonné que la Vulgate fût imprimée avec le plus grand soin et une extrême correction. Le jour même de la publication du décret, les légats firent connaître la décision du concile au pape Paul III. Sous Jules III on s'occupa activement de ce travail. Pie IV nomma une commission pour la revision de la Vulgate. Rien ne fut achevé sous S. Pie V, qui fit travailler surtout à la revision des livres liturgiques, ni sous Grégoire XIII, qui s'occupa de la réforme du cérémonial et du calendrier.

Durant ce temps, Heuten faisait imprimer une édition de la Vulgate, accompagnée d'un certain nombre de variantes, et qui acquit bientôt une grande réputation [1]. Un peu plus tard, Plantin, le célèbre imprimeur d'Anvers, demanda à Rome si la Bible que l'on y préparait serait bientôt publiée, et si, en attendant, il pouvait céder aux instances qu'on lui faisait pour donner une nouvelle édition de la Vulgate. Il reçut une réponse affirmative. Il publia alors une édition très estimée [2].

En 1572, Grégoire XV nomma une commission chargée d'éditer les Septante et de corriger la Vulgate. Sixte V (24 avril 1585) pressa vivement l'édition demandée par le concile de Trente. Il revit lui-même les travaux de la congrégation nommée à cet effet, et sa Bible parut à Rome en 1590.

1. Louvain, 1547, in-f°. L'édition de 1574 est très estimée.
2. Anvers, 1583, in-4°.

2° *L'édition de Clément VIII.*

Sixte-Quint mourut le 27 août de cette année. Grégoire XIV fit réformer le travail de son prédécesseur. Sous Clément VIII, de nouvelles études furent entreprises, sous la direction du célèbre jésuite Tolet, depuis cardinal. L'édition parue en 1592 n'était pas dépourvue de fautes ; celle de 1598, donnée toujours par l'autorité pontificale, est plus correcte.

Un anglican du XVII[e] siècle, Thomas James, a voulu mettre aux prises Sixte V et Clément VIII, et a prétendu qu'il existe deux mille différences entre les éditions données par ces deux papes. Mais, comme l'a prouvé le P. de Bukenton [1], ces variantes ne touchent ni à la foi ni aux mœurs, le sens est presque partout le même, et les mots seuls sont changés ou construits d'une manière différente.

Il n'existe pas d'édition critique de la Vulgate. Les lois ecclésiastiques défendent de rien changer au texte de Clément VIII de 1598. Il n'est même pas permis d'indiquer en note ou en marge les variantes [2].

Il n'est nullement impossible que le Saint-Siège n'entreprenne un jour une nouvelle édition de la Vulgate, lorsque les travaux accomplis par les particuliers ou par les universités catholiques auront rendu la tâche relativement facile [3].

VII. — Versions dérivées de la Vulgate.

La traduction anglo-saxonne du Pentateuque et du livre de Josué, faite par l'abbé Aelfric au X[e] siècle, dérive, non des Septante, mais de la Vulgate. Le roi Alfred avait, un peu auparavant, fait précéder son Code d'une traduction

1. *Lux de luce*, Cologne, 1710, in-4°.
2. La meilleure réimpression récente est celle du P. Vercellone, Rome, 1861.
3. L'abbé Martin, *Introduction, partie théorique*, p. 92.

des dix commandements et de quelques fragments de l'Exode; il avait aussi entrepris une traduction des Psaumes, interrompue par sa mort (901). Vers cette époque, un peu plus tard peut-être, les quatre Évangiles étaient probablement traduits pour l'usage public. Toutes ces traductions sont certainement faites sur la latine [1].

L'Église catholique a répandu en Orient la Vulgate, qui a été souvent traduite en arabe. Le Psautier aussi a été traduit en persan.

Section IV.

LES BIBLES POLYGLOTTES[2].

I. — On appelle communément Bible polyglotte un recueil contenant le texte sacré en entier ou en partie, et deux versions au moins en différentes langues, rangées dans le même volume sur plusieurs colonnes. Si le texte n'y est pas, il doit y avoir au moins trois traductions différentes de ce texte. La polyglotte est surtout un livre de science et d'étude.

II. — Les Hexaples d'Origène sont la plus ancienne des polyglottes. Au moyen âge, on cite le Psautier à quatre colonnes (1105) d'Odon, abbé de Saint-Martin de Tournay, mort en 1113: il y avait réuni au grec transcrit en caractères latins les trois versions de S. Jérôme. Un autre Psautier triple d'Eadwin, moine de Cantorbéry (vers 1130), donne à côté des trois traductions latines deux versions interlinéaires, l'une saxonne, l'autre normande.

III. — Les polyglottes deviennent assez nombreuses après la découverte de l'imprimerie.

1. Wescott, *History of the English Bible*, Londres, 1868, in-8° pp. 5, 6.

2. Le P. Lelong, *Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes*, Paris, 1713, in-12.

1° *Polyglotte d'Alcala* (en latin *Complutum.*) Le cardinal Ximénès, archevêque de Tolède, avait dès 1502 formé le projet d'imprimer une polyglotte. Il se proposait par là de favoriser l'étude de l'Écriture. Il réunit des collaborateurs érudits: Antoine de Lebrixa (Nebrissenus), Lopez de Zuniga (Stunica), Nunez de Valladolid (Nonnius Pincianus), Démétrius Ducas, Jean de Vergara et trois juifs convertis, Zamora, Medico et Coronel. L'entreprise fut encouragée par Léon X. On se servit de nombreux manuscrits hébreux et grecs. Ximénès prit à sa charge tous les frais, qui dépassèrent plus de cinquante mille ducats. L'ouvrage fut tiré à six cents exemplaires.

Cette polyglotte est en six volumes in-folio. Le Nouveau Testament était imprimé dès 1514 ; l'impression de l'Ancien Testament fut achevée le 10 juillet 1517. L'ouvrage ne fut cependant mis en vente qu'en 1520, après que Léon X l'eut approuvé dans une bulle (20 mars 1520).

Dans l'Ancien Testament, la Vulgate tient le milieu entre l'hébreu et les Septante, « comme l'Église latine placée entre la Synagogue et l'Église grecque, ainsi que le Christ entre les deux larrons » [1]. Quand on apporta à Ximénès la dernière feuille de l'ouvrage, il s'écria : « Je vous rends grâces, ô mon Seigneur et mon Dieu, de ce que vous avez mené à bonne fin cette difficile entreprise » [2].

2° *Polyglotte d'Anvers.* — Elle a été publiée dans cette ville, aux frais de Philippe II, qui confia le soin de l'édition à Arias Montanus et celui de l'impression à Plantin. Elle parut de 1569 à 1573, en 8 volumes in-folio. Toutes les

1. 2e préface.

2. Nous laissons de côté le *Psautier* de Justiniani (Gênes, 1516, in-f°), celui de Polken (Cologne, 1518), le Pentateuque des Juifs en quatre langues (Constantinople, 1516 ; *ibid.*, 1547), la Bible de Draconitès (Wittemberg, 1563, in-f°), le projet de polyglotte de Chevalier. V. *Introd. gén.*, t. I, p. 450-451.

versions y sont traduites en latin. Grégoire XIII l'appela *opus regium*.

3° *Polyglotte de Paris*. — Michel Le Jay, conseiller d'État, avocat au parlement [1], conçut le projet de cette entreprise, où il eut pour collaborateurs le P. Morin, de l'Oratoire, Philippe d'Aquin, les Maronites Gabriel Sionite, Jean Hestonite et Abraham Echellensis. Cette polyglotte, approuvée par le clergé de France, renferme l'hébreu, le samaritain, le chaldéen, le grec, le syriaque, le latin et l'arabe. Elle n'a pas de valeur critique. Elle parut de 1628 à 1645, en 9 volumes in-folio.

4° *Polyglotte de Londres*. — C'est la meilleure qui ait été publiée [2]. Elle fut entreprise par Brion Walton, mort évêque anglican de Chester (1600-1661), avec l'aide d'hommes éminents : Usserius, Pococke, Castell, Clarke, etc. Elle comprend six volumes [3]. Encore aujourd'hui ce grand ouvrage est le manuel indispensable pour toute étude critique du texte biblique.

5° Citons en finissant la polyglotte de Bagster [4], et celle de Stier et Theile [5]. On trouve dans cette dernière, pour l'Ancien Testament, l'hébreu, les Septante, la Vulgate, la traduction allemande de Luther ; pour le Nouveau Testament, le grec, la Vulgate et l'allemand [6].

1. Et non libraire, comme le dit le savant auteur du *Manuel biblique*.
2. A causes de ses tendances protestantes, elle a été mise à l'Index.
3. Londres, 1654-1657. On y joint le *Lexicon heptaglotton* de Castell, Londres, 1686, 2 vol. in-f°.
4. Londres, 1819-1828, 2 vol, in-f°.
5. Bielefeld, 1847-1856, 4 tomes en 6 vol. in-8°.
6. Cfr. encore le *Novum Testamentum triglotton* de Tischendorf, 2e édition, Leipzig, 1865, gr. in-8°, et le *Psalterium tetraglotton* de Nestle, Tubingue, 1877-1879, in-4°.

SECTION V.

TRADUCTIONS EN LANGUE VULGAIRE.

Article I

TRADUCTIONS FRANÇAISES.

1. — Avant la découverte de l'imprimerie[1].

1° Les traducteurs français du moyen âge ont travaillé sur la Vulgate. Le Psautier a été traduit le premier sur la version que S. Jérôme avait faite directement de l'hébreu. On traduisit aussi les Psaumes sur le Psautier gallican. Le plus ancien ouvrage de cette classe, duquel sans doute dérivent les autres, est le Psautier de Montebourg[2].

Quant à la Bible des Vaudois, elle est décidément passée à l'état de légende, et d'une légende qui n'est même plus à détruire[3].

Les livres des Rois[4] et des Machabées furent traduits au XIIe siècle, les premiers par un Anglo-normand, les seconds par un auteur de l'Ile-de-France ou de la Bourgogne. L'Apocalypse a été traduite vers la même époque.

2° C'est probablement dans l'Université de Paris, sous le règne de S. Louis, qu'a été faite la première traduction complète de la Bible. « La Bible du XIIIe siècle s'est annexé plusieurs morceaux qui existaient avant elle, et

1. V. l'*Introduction générale,* t. I, pp. 456 et suiv.
2. F. Michel, *Libri Psalmorum versio antiqua gallica,* Oxford, 1860, in-8°.
3. S. Berger, *la Bible française au moyen âge*, Paris, 1884, in-8°, p. 35.
4. *Les quatre livres des Rois traduits en français du* XIIe *siècle,... publiés par* M. Leroux de Lincy, Paris, 1841, in 4°.

elle a si bien occupé la place, qu'on n'a jamais pu refaire d'une manière populaire l'œuvre accomplie, fort brillamment du reste, au temps de S. Louis[1] ». La traduction de la Genèse est excellente, claire, brève, exacte et énergique. Le livre des Juges est glosé; mais il n'y a aucune glose dans les Rois, les Paralipomènes, Esdras, Néhémias, Tobie, Judith et Esther. Job a des gloses. La traduction des Psaumes en compte cent soixante-treize. La traduction des Prophètes n'a pas de gloses et est très bonne. Celle des Évangiles est excellente par sa précision et sa brièveté; elle renferme quelques commentaires. La traduction des Épîtres est inégale: celle de l'Épître aux Romains est très bonne. Les Actes et les Épîtres catholiques sont traduits avec lourdeur et sans style. L'Apocalypse reproduit l'ancienne version normande. Il est évident que plusieurs collaborateurs ont traduit cette Bible. Quant à la date, il est possible que l'œuvre ait été faite entre 1226 et 1250.

3° Cette Bible, longue, inégale, avait surtout le défaut d'être encombrée de commentaires sans valeur. Cinquante ans après son apparition, Guyard Desmoulins, chanoine d'Aix (mort avant 1322), voulut écrire une œuvre populaire, dans laquelle il prit pour modèle l'*Histoire scolastique* de Pierre Comestor (mort en 1179 ou en 1198). Il ne se borna pas en effet à une simple traduction de cet ouvrage; il mêla au texte biblique suivi dans plusieurs passages une traduction libre de l'histoire scolastique. Moins de dix-huit ans après l'achèvement de l'histoire de Guyart, les copistes y ajoutèrent les trois quarts de la Bible parisienne. Ainsi agrandi, ce livre est devenu ce qu'on appelle la *Bible historiale*[2], et qui est plutôt une histoire sainte qu'une Bible. Il fut néanmoins pris pour base d'une

1. Berger, *op. cit.*, p. 110.
2. Trochon, *Essai sur la Bible*, p. 85 et suiv.

Bible française par beaucoup de personnes, qui y intercalèrent les livres de l'Écriture qui leur plaisaient le plus. On distingue trois familles de ces Bibles [1].

4° Au XIVe siècle on trouve la traduction des épîtres et des évangiles selon l'ordre du Missel de Paris, par Jean de Vignay ; la Bible anglo-normande, traduite probablement en Angleterre ; la Bible du roi Jean, traduite ou revisée sur la précédente par Jean de Sy ; la Bible traduite pour Charles V par Raoul de Presles (mort en 1382), qui a pour base la version du XIIIe siècle ; enfin, le Psautier lorrain.

La France, comme on le voit, n'a donc pas laissé de côté le champ des traductions bibliques [2]. Peu de pays au moyen âge en ont produit autant qu'elle.

II. — Depuis la découverte de l'imprimerie.

1° *Catholiques.* — Le Nouveau Testament a été traduit par deux augustins, Julien Macho et Pierre Farget. C'est la première traduction que nous puissions citer [3].

En 1523, Lefèvre d'Étaples avait traduit le Nouveau Testament. Cette traduction anonyme se répandit promptement dans toute la France. Elle fut suivie de la traduction des Psaumes (1525) et de celle du reste de l'Ancien Testament [4]. Sauf pour les livres historiques de l'Ancien Testament, Lefèvre n'a fait que revoir l'ancienne version, comme il le déclare et comme le montre la comparaison des deux textes [5]. Cette Bible est mise par nous au rang des traductions catholiques. Lefèvre en effet s'était bien

1. Berger, *op. cit.*, pp. 189-210.

2. Il y a eu aussi beaucoup de traductions, en vers dont nous ne pouvons nous occuper ici. V. Bonnard, *les Traductions de la Bible en vers français au moyen âge*, Paris, 1884, in-8°.

3. Lyon, 1477, in-f°.

4. Anvers, 1528, 7 vol. in-8°.

5. Berger, *op. cit.* p. 311. — Elle est toutefois à l'Index, *donec corrigatur.*

gardé de traduire d'après les principes protestants ; il gardait les mots *prêtre*, *pénitence ;* il donnait à son œuvre un caractère d'orthodoxie, en y insérant une approbation de Nicolas Coppin, docteur de Louvain. Aussi, revue par deux théologiens de Louvain [1], elle a dans cet état souvent été réimprimée.

René Benoist, docteur en théologie de Paris, mort en 1608, fit une revision de la Bible de Genève, qu'il accompagna de notes marginales destinées à l'explication des passages difficiles. Censurée par la faculté de théologie de Paris en 1567, elle reparut néanmoins en 1568.

La version de Jacques Corbin est d'un style assez mauvais [2].

La plus célèbre des traductions françaises est celle d'Isaac-Louis Le Maistre, dit de Sacy [3]. Il l'écrivit durant sa détention à la Bastille. Cette traduction, faite sur la Vulgate, ne manque pas de mérite, mais est trop paraphrasée. En France, c'est celle qui est la plus répandue [4].

Au XVIIIe siècle paraît la traduction de Legros [5].

Au XIXe siècle sont publiées celle de M. de Genoude [6], faite d'après la Vulgate, élégante mais pleine d'inexactitudes; celle de l'abbé Arnaud, [7] simple, élégante ; celle de MM. Bourassé et Janvier [8] ; celle de MM. Bayle, Gillet, Lesêtre, Trochon [9] ; celle de l'abbé Glaire [10], presque illisi-

1. Louvain, 1548 ou 1550, in f°.
2. Paris, 1643, 8 vol. in-16. — Plusieurs traductions du Nouveau Testament ont paru au XVIIe siècle ; nous n'en parlerons pas ici.
3. Paris, 1672-1693.
4. Reproduite par le P. de Carrières.
5. Cologne, 1709, in-8°. — Nous laissons aussi de côté les traductions du Nouveau Testament. V. *Introd. générale*, t. II, p. 460.
6. Paris, 1820-1824, 23 vol. in-8°.
7. Paris, Lethielleux, 1881, 4 vol. in-8°.
8. Tours, 1866, 2 vol. in-f° (avec les dessins de Gustave Doré).
9. Paris, Lethielleux, 1869-1888, 39, vol. in-8°.
10. Paris, 1871-1873, 4 vol. in-18.

ble par excès de littéralité ; la traduction de l'Ancien Testament sur les Septante, de Giguet[1], etc.

2° *Protestants.* — Leur première traduction est celle d'Olivetan[2], qui a pris pour base le texte de Lefèvre. Elle prit bientôt le nom de Bible de Genève, et elle a été imprimée jusqu'en 1721. En 1555, parut (Bâle) la version de Castalion, très curieuse au point de vue linguistique. Citons encore celle de Diodati[3], et celle de Lecène[4], qui est l'application d'un système faux et bizarre.

David Martin fit de 1696 à 1707 une revision d'Olivetan, qui fut revue à son tour par Roques[5]. Une autre revision est plus connue, c'est celle d'Ostervald[6], devenue à peu près illisible aujourd'hui.

Au XIXe siècle paraissent les traductions de Perret-Gentil[7], de Segond[8], de Lausanne (1861-1872) ; de Reuss[9], qui a cru sans aucun doute écrire en français.

3° *Juifs.* — L'œuvre la plus importante est la *Bible* de Cahen[10], traduite sur l'hébreu et accompagnée de notes. Cette traduction, trop littérale, est mal écrite et parfois inexacte. Le *Pentateuque* de Wogue[11] n'est ni élégant ni sûr ; il est d'ailleurs rempli de subtilités rabbiniques.

Article II

TRADUCTIONS EN LANGUES ÉTRANGÈRES.

Il est assez inutile de s'étendre sur ce sujet. Quelques rapides indications suffiront.

1. Paris, 1872, 4 vol. in-12. — 2. Neuchâtel, 1535, in-f°. — 3. Genève, 1644, in-f°. — 4. Amsterdam, 1741, in-f°. — 5. Bâle, 1736, in-4°. — 6. Neuchâtel, 1744, in-f°. — 7. Neuchâtel, 1847-1861, 2 vol. in-8°. — 8. Paris, 1878, in-8°. — 9. Paris, 1874-1881, 18 vol. in-8°. — 10. Paris, 1831-1843, 19 vol. in-8°. — 11. Paris, 1860-1869, 3 vol. in 8°.

En Allemagne, les catholiques ont les Bibles d'Allioli (1830-1832), de Dereser et Scholz (1797-1833), de Loch et Reischl (1851-1859). Les protestants vantent toujours beaucoup celle de Luther (1533-1534), qui a été si souvent revisée[1].

En Angleterre, la plus célèbre est la traduction de Wycliffe (mort en 1384), qui avait achevé de traduire le Nouveau Testament vers 1380 ; un de ses amis, Nicolas de Hereford, traduisit l'Ancien Testament, de sorte que toute la Bible était rendue en anglais à la mort de Wycliffe. Cette traduction, faite sur la Vulgate, est souvent obscure à cause de son excès de littéralité. Revisée en 1388 par un partisan de Wycliffe, John Purvey, elle se répandit beaucoup en Angleterre, et sa lecture produisit d'assez fâcheux désordres : ses lecteurs donnèrent à leurs ennemis occasion de les identifier avec les adversaires de l'ordre et de l'autorité. La convocation d'Oxford (1408) interdit ces traductions, qui continuèrent cependant à circuler plus ou moins ouvertement.

La traduction employée aujourd'hui par les catholiques anglais a été faite, probablement sous l'influence du cardinal Allen, par les docteurs Grégoire Martin, Bristow et Reynolds. Cette traduction, faite sur la Vulgate, est accompagnée de notes nombreuses. Le Nouveau Testament parut à Reims en 1582, l'Ancien à Douai, 1609-1610. En 1750, le Dr Challoner en donna une revision. C'est cette version qui est en usage chez les catholiques anglais. Une nouvelle édition en a été donnée par Mgr Kenrick, archevêque de Baltimore, et le concile de cette ville, tenu en 1858, en a prescrit l'emploi aux États-Unis.

Les Italiens ont la version de Martini, archevêque de Florence ; approuvée par un bref de Pie VI, du 17 mars

1. V. *Introduction générale*, t. I, p. 462.



1778, elle est très estimée. Une version protestante connue est celle du ministre protestant Jean Diodati.

En Espagne, on cite les traductions de Scio et d'Amat.

La Société biblique anglaise a fait faire des traductions en une foule de langues. Nous n'avons pas l'intention de donner ici son catalogue. Il suffira de dire qu'elle a publié la Bible, en tout ou en partie, en plus de deux cents langues ou dialectes, « pour un certain nombre desquels, ajoute-t-elle, on n'avait pas encore trouvé de forme écrite[1] ».

Section VI

LECTURE DE LA BIBLE EN LANGUE VULGAIRE.

1. — Importance de la question. Histoire de la controverse.

I. — La lecture de la Bible, excellente en elle-même, n'est cependant pas nécessaire à tous les hommes, parce que Dieu leur a donné dans l'enseignement de l'Église un moyen facile et suffisant de connaître les vérités nécessaires au salut. Elle est utile à ceux qui la font sous la direction de l'Église, dans un esprit de piété, d'humilité et de docilité ; elle est funeste à ceux qui la font avec orgueil, témérité et présomption [2].

Les protestants sont dans l'erreur absolue en prétendant que cette lecture est nécessaire pour connaître la révélation.

II. — La première contestation relative à la lecture des Livres saints en langue vulgaire date de la fin du XIIe siècle. Les Biblistes de Metz (1199) tiraient de leur lecture de l'Écriture les conclusions les plus opposées à l'ensei-

1. *Le Livre universel*, Paris, 1872, in 12.
2. Malou, *la Lecture de la sainte Bible*, préf., p. iij.

gnement de l'Église touchant la hiérarchie. Peut-être se rattachaient-ils à la secte des Vaudois ou Albigeois, qui, niant la Tradition, s'attachaient exclusivement à l'Écriture. Pour arrêter le progrès de leurs erreurs, le concile de Toulouse (1229) défendit aux laïques l'usage des Livres saints traduits en langue vulgaire ; il ne permit que la lecture du Psautier et des parties bibliques contenues dans le Bréviaire. Wycliffe propagea en Angleterre cette erreur condamnée ; le concile d'Oxford (1408), qui le condamna, défendit de lire ou de traduire les Livres saints sans l'autorisation des pasteurs. L'Église d'Espagne fit promulguer par le pouvoir civil des dispositions plus sévères : dès 1276, Jacques Ier, roi d'Aragon, défendit de garder des traductions de la Bible en roman.

La réforme en vint à proclamer, comme principe fondamental, que tout chrétien peut et doit lire la Bible lui-même, en implorant les lumières du Saint-Esprit [1]. Le concile de Trente pria le Pape de prendre des mesures législatives contre cette pernicieuse erreur. Pour satisfaire à ce désir, Pie IV publia les règles de l'*Index*, dont la quatrième réserve à l'évêque ou à l'Inquisiteur de donner la permission de lire la Bible en langue vulgaire dans des

1. « Quand M. Burnet, dit Bossuet, a prétendu que le progrès de la nouvelle Réformation estoit deû à la lecture des livres divins qu'on permit au peuple, il devoit dire que cette lecture estoit précédée de prédications artificieuses, par où l'on avoit rempli l'esprit des peuples de nouvelles interprétations. Ainsi un peuple ignorant et passionné ne trouvoit en effet dans l'Écriture que les erreurs dont il estoit prévenu, et la témérité qu'on lui inspiroit de juger par son propre esprit du vray sens de l'Écriture et de former sa foy lui-mesme, achevoit de le perdre. Voilà comme les peuples ignorants et prévenus trouvoient la Réformation prétendue dans l'Écriture ; mais il n'y a point d'homme de bonne foy qui ne m'avoue que par les mesmes moyens les peuples y auroient trouvé l'Arianisme aussi clair qu'ils se sont imaginé y trouver le luthéranisme et le calvinisme ». *Hist. des variations,* VII, LXV.



versions catholiques, et restreint la liberté illimitée de la lecture de la Bible.

Les Jansénistes au dix-septième siècle soulevèrent de nouveau la question. D'après Quesnel, tous les fidèles sont obligés de lire la Bible, et personne au monde ne peut les dispenser de ce devoir. Il fut condamné par la bulle *Unigenitus*. Malgré cela, les écrivains joséphistes de la fin du dix-huitième siècle reprirent cette thèse.

II. — Doctrine de l'Église sur ce point.

1° « Nous croyons, dirons-nous avec Mgr Malou, que les saintes Écritures ont été données à l'Église pour l'instruction de tous les fidèles, et qu'elles ont été spécialement confiées aux pasteurs, afin qu'ils les conservent intactes et pures au milieu des vicissitudes et des révolutions des sociétés humaines, et qu'ils en fassent d'habitude la base de leur enseignement. Nous croyons que la plupart des vérités révélées y sont contenues, et que l'Église enseignante, c'est-à-dire, le corps des pasteurs, dont le successeur de S. Pierre est le chef, a reçu la mission de les interpréter d'une manière authentique, au moyen de la tradition vivante qu'elle conserve dans son sein, et en vertu de l'autorité dont elle a été revêtue par le Sauveur. Nous croyons que les saintes Écritures suffisent à elles seules dans une foule de circonstances pour confondre l'hérésie, lorsqu'on les entend dans le sens des SS. Pères et conformément aux décisions antérieures de l'Église; mais nous croyons aussi, avec Tertullien, qu'elles ne sont aptes à résoudre définitivement et absolument aucune controverse, lorsqu'on les sépare du principe d'autorité, et qu'on en détermine le sens d'après des opinions préconçues ou d'après des systèmes humains: alors, pour nous servir de l'expression énergique du doc-

teur africain, elles ne sont propres qu'à troubler l'estomac et le cerveau[1]. Nous croyons que les Écritures ne contiennent pas toutes les vérités révélées ; nous croyons cependant que la lecture en est nécessaire aux pasteurs des âmes, et qu'elle peut être utile à tous les fidèles qui sont préparés à la faire ; nous croyons que jamais Dieu n'a ordonné à tous les chrétiens de lire la sainte Bible et d'y puiser par leurs propres efforts la connaissance de la révélation ; nous croyons que les fidèles profitent des Écritures lorsqu'ils prêtent une oreille attentive et docile à l'enseignement des pasteurs, et que l'Église a eu des motifs légitimes pour établir et modifier les lois disciplinaires ou les coutumes locales qui ont restreint ou encouragé à différentes époques l'usage des Livres saints parmi les laïques[2] ».

2° L'Église n'a jamais défendu la lecture de la Bible à tous les fidèles. Elle a seulement restreint pour une classe spéciale de ces fidèles la lecture de la sainte Écriture *en langue vulgaire*, et elle a soumis l'usage des Livres saints à certaines réserves, faciles à justifier. Les lois restrictives qui ont été portées existent encore. L'Église a, depuis trois siècles, restreint la lecture de la Bible en langue vulgaire par une loi qui a été promulguée dans tous les pays où elle a pu l'être, et observée, quant à son esprit et aux principes qu'elle consacre, dans toutes les Églises du monde. Cette loi est contenue dans la règle suivante de l'Index :

« Comme l'expérience prouve que la lecture de la Bible en langue vulgaire, si elle est permise à tous sans discernement, cause, par un effet de la témérité des hommes, plus de dommage qu'elle ne procure d'utilité, qu'on s'en

1. Tertull., *De Præscr.*, XVI.
2. Malou, *op. cit.*, p. 27 et suiv.

tienne en cette matière au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, qui pourront permettre, d'après l'avis du curé ou confesseur, la lecture des saintes Bibles traduites en langues vulgaires par des auteurs catholiques, à ceux qu'ils auront jugés capables de fortifier leur foi et leur piété par cette lecture, au lieu d'en éprouver du dommage [1] ».

Sixte V et Clément VIII aggravèrent cette loi, en réservant au Saint Siège la faculté d'accorder la permission de lire la sainte Bible en langue vulgaire ; mais cette prescription n'a pas été de longue durée. Le Saint-Siège a rendu de nouveau aux évêques la faculté qui leur avait été donnée par le concile de Trente ; il a ajouté même plusieurs facilités qui, à une autre époque, eussent été nuisibles. Benoît XIV alla plus loin encore : en 1757, il approuva un décret de la congrégation de l'Index, accordant à tous les fidèles la faculté de lire la Bible en langue vulgaire, pourvu que les versions aient été approuvées par l'autorité compétente, et soient accompagnées de notes extraites des saints Pères ou des écrivains catholiques. Ce décret a été confirmé par Pie VIII [2] et par Grégoire XVI [3].

3° Les protestants ne croient pas à l'amour de l'Église pour la Bible. Cela tient aux fausses notions qu'ils ont sur le compte des catholiques. Est-ce que dans toutes les chaires de l'Église catholique les prédicateurs n'expliquent pas l'Écriture aux fidèles ? A Rome, la Propagande ne cesse de faire réimprimer la Bible en différentes langues.

1. *Index*, règle IVe.
2. Encyclique du 24 mai 1829.
3. Encyclique du 8 mai 1844.

CHAPITRE V

LIVRES APOCRYPHES ET PERDUS.

SECTION I

LIVRES APOCRYPHES

§ I. — *Définition, utilité.*

Les livres apocryphes[1] sont ceux qui, soit à cause du nom de l'auteur, soit à cause du sujet qu'ils traitent, ont été quelquefois regardés comme inspirés, mais que l'Église n'a pas admis dans le canon, parce que leur inspiration n'était pas certaine ou parce qu'ils contenaient des erreurs.

Ces livres donnent parfois d'intéressantes indications sur l'état des esprits à l'époque à laquelle ils furent publiés. Par là ils peuvent contribuer utilement à l'explication du texte sacré.

§ II. — *Apocryphes de l'Ancien Testament.*

I. — Livres ou fragments rattachés aux livres canoniques.

1° *Prière de Manassé.* — Cette prière (15 versets) aurait été faite par Manassé pendant sa captivité à Babylone. Les éditions de la Bible antérieures à celle de Clément VIII en font un appendice au second livre des Pa-

1. ἀπόκρυφος, « caché ». — On appelle encore ces livres *pseudépigraphes*.

ralipomènes. Elle retrace les sentiments de piété, de pénitence sincère, éprouvés par Manassé après son châtiment. La conversion et la prière du roi de Juda sont mentionnées dans les Livres saints[1]; ceux-ci nous apprennent aussi que cette prière était conservée dans le livre d'Hozaï. Un auteur inconnu est sans doute parti de là pour fabriquer le morceau, imité des Psaumes, qui nous est parvenu. On pense qu'il a été d'abord écrit en grec, à une époque qu'on ne peut préciser. Il est mentionné pour la première fois dans les Constitutions apostoliques. Les Arméniens récitaient cette prière trois fois chaque jour durant le carême. Son auteur est probablement chrétien. La traduction latine contenue dans nos Bibles n'est pas de S. Jérôme; on ne sait si elle lui est antérieure ou postérieure.

2° *Troisième livre d'Esdras.* — Ce livre est imprimé à la fin des Bibles latines. C'est une traduction grecque de l'Esdras canonique, dans laquelle on a inséré, sans doute avec l'intention de compléter le livre, deux chapitres des Paralipomènes[2], qui font le premier chapitre de ce troisième livre d'Esdras; un passage de Néhémias[3], placé à la fin de ce livre[4], et enfin le récit des sentences des trois jeunes gens qui veillaient à la garde du roi Darius[5], récit qui semble n'être qu'un conte populaire répandu chez les Juifs. Plusieurs Pères ont admis l'inspiration de ce livre, mais l'Église ne l'a jamais employé dans l'usage public. Cet ouvrage est attribué à un Juif hellénisant.

3° *Quatrième livre d'Esdras.* — Ce livre, qui, comme le précédent se trouve à la fin de nos Bibles, est appelé aussi l'*Apocalypse d'Esdras.* Il a probablement été écrit en grec. On possède cinq traductions de l'original, qui est perdu;

1. II Paral., xxxiii, 12 et suiv.
2. II Paral., xxxv et xxxvi, 1-21.
3. Néh., vii, 73; viii, 1-12.
4. II Esdr., ix, 37-55.
5. *Ibid.,* iii, iv.

la version latine est peut-être contemporaine de Tertullien et de S. Cyprien. Une lacune qui existait dans cette version a été en partie comblée par la découverte de M. Bensly[1]. La date de cette œuvre a donné lieu à de nombreuses hypothèses : on l'a placée depuis 33 avant J.-C. jusqu'à 363 après l'ère chrétienne. Si elle est antérieure au christianisme, elle offre un grand intérêt, à cause des idées messianiques qu'elle contient. Ce livre, mis au nombre des Écritures par Clément d'Alexandrie, Tertullien, S. Cyprien, S. Ambroise, a fourni quelques passages à la liturgie de l'Église[2], mais n'a cependant jamais été reconnu comme canonique ; il contient en effet des erreurs : d'après lui, les âmes des justes ne verront pas Dieu avant le jour du jugement[3]. Il est du reste écrit avec méthode, et en plusieurs endroits on y trouve des beautés de premier ordre[4].

4° *Préface aux Lamentations de Jérémie.* — Ces quelques lignes, données par la Vulgate d'après les Septante, ne sont pas dans l'hébreu. Elles ne sont certainement pas canoniques[5].

5° *Prologue de l'Ecclésiastique.* — Soutenue par Tostat, Gretser, etc., la canonicité de ce passage est généralement niée[6].

6° *Appendice au livre de Job.* — Il se trouve dans les Septante, mais manque dans l'hébreu et dans la Vulgate. Beaucoup de Pères grecs l'ont accepté et commenté, mais

1. Ce texte est dans la *Bible* de Lethielleux, à la suite de l'Apocalypse.
2. Feria IIIª post Pentecost., introït., — Esdr. IV, II, 36-37.
3. IV Esdr., IV, 35-37.
4. Le Hir, *Du IVᵉ livre d'Esdras,* dans *Études bibliques,* t. I, p. 140.
5. Trochon, préface des *Lamentations,* p. 334 ; Ubaldi, *Introductio,* t. II, p. 440.
6. V. Lesêtre, *l'Ecclésiastique,* préf., p. XX.

S. Jérôme et les Pères latins lui nient avec raison tout caractère canonique[1].

7° *Discours de la femme de Job*[2]. — Il manque dans l'hébreu, et le témoignage d'Origène prouve qu'il ne se lisait pas dans les anciens manuscrits des Septante. La version de S. Jérome l'abrège : « Adhuc tu permanes in simplicitate tua? benedic Deo et morere ». Ce passage n'est pas authentique.

8° *Psaume* CLI. — Il se trouve dans la plupart des manuscrits des Septante; mais il n'est ni dans l'hébreu, ni dans les Targums, ni dans la Vulgate. Il n'est ni authentique, ni canonique[3].

9° *Prière de Salomon.* — Ce n'est pas précisément un apocryphe, puisqu'elle est tirée du texte sacré[4]. Elle a été donnée en appendice dans un certain nombre de Bibles latines.

10° *Le IIIe livre des Machabées.* — On le trouve dans presque tous les exemplaires des Septante et dans quelques éditions latines. Il ne donne pas l'histoire des Ma-

1. En voici la traduction : « Et il est écrit qu'il ressuscitera avec ceux que le Seigneur ressuscite. Ce qui suit est tiré de la traduction syriaque du livre. Il demeurait sur la terre de Hus, sur les confins de l'Idumée et de l'Arabie. Il avait porté d'abord le nom de Jobab ; ayant épousé une femme arabe, il eut un fils appelé Ennon. Il descendait par son père de Zaré, des fils d'Ésaü, et par sa mère de Bosorras : de sorte qu'il était lui-même de la cinquième génération après Abraham. Voici les rois qui ont régné sur Édom, en la contrée où lui-même régna. Le premier fut Balac, fils de Béor ; et le nom de sa ville était Deunaba. Après Balac, Jobab, celui qui fut surnommé Job ; après ce dernier, Asom, chef de la Themanitide. Après lui, Adad, fils de Barad, qui vainquit Madian dans la plaine de Moab ; et le nom de sa ville était Séthaïm. Ses amis, qui vinrent auprès de lui, furent Éliphaz, des fils d'Ésaü, roi de Théman ; Baldad, chef des Saucéens ; Sophar, roi des Minéens ».

2. Job, II, 9 (LXX).

3. V. l'*Introduction générale*, t. I, p. 479, où l'on en donne la traduction latine.

4. III Rois, VIII, 22 et suiv.; II Paral., VI, 13 et suiv.

chabées, mais celle d'événements antérieurs : il raconte en effet la persécution des Juifs d'Égypte par Ptolémée IV Philopator. Ce prince, empêché par une paralysie subite de pénétrer dans le temple de Jérusalem, voulut se venger sur les Juifs, ses sujets. Il réunit dans l'hippodrome d'Alexandrie tous ceux qu'on put saisir, pour les faire écraser sous les pieds des éléphants. Les prières du prêtre Éléazar et des Juifs amenèrent plusieurs miracles, grâce auxquels ils furent sauvés[1]. Ce livre a été écrit en grec, à une date qu'on ne peut déterminer, mais qui semble devoir être placée entre 40 et 70 de l'ère chrétienne.

11° *Le IVe livre des Machabées*. — Ce livre, qui a aussi pour titre *De la Souveraineté de la raison*, contient un récit amplifié du martyre d'Éléazar et des sept frères Machabées. On l'a parfois mais à tort, attribué à Josèphe. Il est certainement antérieur à la destruction de Jérusalem.

II. — Livres attribués à des personnages de l'Ancien Testament.

1° *Testament d'Adam ; Livre des filles d'Adam ; Pénitence d'Adam ; Livre d'Adam ; Apocalypse d'Adam ; Psaumes et Préceptes d'Adam à son fils Seth*. — Ceux de ces livres qui ne sont pas aujourd'hui perdus, semblent avoir été écrits par des Juifs avant l'ère chrétienne.

2° *Évangile d'Ève ; Prophéties d'Ève*. — Le premier de ces livres est d'origine gnostique, et est jugé sévèrement par S. Épiphane.

3° *Livre d'Hénoch*. — Ce livre est dû aux espérances qu'excitèrent chez les Juifs de Palestine les succès éphémères de Jean Hyrcan (107 avant J.-C.). Connu

1. Cfr. Josèphe, *Contr. Appion*, II,V. Le texte grec de ce passage manque.

seulement par une citation de S. Jude [1] et par quelques fragments recueillis dans les auteurs ecclésiastiques, le livre d'Hénoch fut apporté d'Abyssinie par Bruce en 1773. Il a été traduit en anglais par Lawrence (1821) et publié dans l'original par Dillmann (1851), qui l'a plus tard traduit en allemand (1853). Ce livre se compose de 110 chapitres, qu'on a rangés plus ou moins ingénieusement en quatre ou cinq parties. Les efforts de plusieurs critiques modernes pour lui attribuer une origine chrétienne sont dûs à son caractère messianique. Son élégance et sa vigueur poétique sont des plus remarquables. Dans sa forme actuelle, c'est une revendication de l'action de la Providence, aussi bien dans le monde physique que dans le monde moral. Tantôt l'auteur encourage l'homme qui faiblit devant les ennemis du dehors; tantôt il réprimande un peuple travaillé par des dissensions intérieures; ailleurs il explique les mystères de la création; ailleurs il trouve le type des dangers présents dans les catastrophes de l'histoire primitive. Ses vues sur la personne et l'office du Messie sont la partie la plus remarquable du livre. L'antiquité chrétienne a beaucoup admiré ce livre.

4° *Testament d'Abraham.*

5° *Testament des douze patriarches.* — Il est souvent mentionné par les Pères et les écrivains ecclésiastiques. Il a été composé en grec par quelques Juifs convertis, vers le premier ou le second siècle de l'ère chrétienne.

6° *Testament de Moïse; Secrets de Moïse; Apocalypse de Moïse; Ascension* ou *Assomption de Moïse.* — Le Testament est l'œuvre de gnostiques séthiens. L'Apocalypse est une révélation faite à Moïse par l'archange Michel, au moment où les tables de la loi lui furent remises: elle contient l'histoire d'Adam, d'Ève et de leurs enfants. Il

1. Jud., 14 et suiv.

est possible qu'elle soit contemporaine de Notre-Seigneur. L'Assomption est une prophétie relative à Israël, adressée par Moïse à Josué. Elle a été probablement écrite en grec. On s'accorde à en placer la composition avant la prise de Jérusalem par Titus.

7° *Le livre des Jubilés.* — Connu également sous le nom de *Petite Genèse*, ce livre est une sorte d'abrégé de la Genèse, dont l'original était araméen. En 1844, on en a découvert une traduction éthiopienne ; plus tard, M. Ceriani a retrouvé de nombreux fragments d'une ancienne version latine. C'est l'œuvre d'un juif palestinien du temps d'Hérode le Grand, qui s'attache surtout à relever le rituel de la loi, à faire l'éloge du sabbat, à montrer les peines encourues par les contempteurs des observances légales. Le caractère personnel du Rédempteur disparaît chez lui dans l'idée vague d'un retour général de la dispersion. Le millénarisme apparaît déjà dans cet ouvrage.

8° *Testamentum Job.*

9° *Liber de Vegia.*

10° *Psalterium Salomonis.* — Les dix-huit psaumes mis sous le nom de Salomon, mentionnés dans le canon de Muratori[1], qui les attribue aux Marcionites, datent très probablement de 63 avant J.-C. Ces psaumes ont été écrits en grec, et non en hébreu. Après avoir décrit les ravages causés par l'armée de Pompée, l'auteur annonce la venue de l'ère messianique, qu'il décrit avec complaisance. Il croit à l'avènement prochain et glorieux du Messie, dont il dépeint les attributs.

11° *Ascension* et *Vision d'Isaïe.* — Ces deux livres ont une origine chrétienne ; dans le second paraissent des tendances gnostiques. L'Ascension raconte le supplice du prophète par ordre du roi Manassé. La vision est celle qu'Isaïe eut du Christ, de son crucifiement et de son ascen-

1. V. plus haut, p. 65

sion. Ces livres datent, au plus tard, du deuxième siècle.

12° *Apocalypse ou Prophétie et Vision du prophète Élie.* — On a prétendu que S. Paul a tiré de cet apocryphe quelques paroles de la Ier Épître aux Corinthiens[1].

13° *Paralipomènes du prophète Jérémie.*

14° *Apocalypse de Baruch.* — Elle a été publiée pour la première fois en 1866, par M. Ceriani. L'original grec est perdu. L'auteur est un Juif, confiant, malgré les plus terribles humiliations, dans l'élection divine de sa race. Il a certainement écrit après la prise de Jérusalem par Titus.

15° *Vision du prophète Daniel.*

16° *Les Douze Visions du prophète Daniel.*

III. — Livres dont le titre est emprunté à des traductions païennes.

Les *Livres sibyllins* sont des parties d'un ouvrage composé dans le but de faire pénétrer dans tout le monde païen les idées monothéistes. Ils furent mis sous le patronage des sibylles, parce que ces antiques prophétesses prêtaient, par leur caractère vague et fabuleux, à ces attributions. Le recueil comprend douze livres[2], numérotés de I à XIV, qui sont composés d'éléments juifs, chrétiens et païens, d'origine et d'époque très différentes. Les livres I, II, III, 1-96, sont chrétiens. Le fragment qui suit, III, 97-828, est le morceau le plus ancien du recueil: on doit en placer la composition sous les Machabées (vers 146). Il est l'œuvre d'un Juif d'Alexandrie. Il contient une remarquable description de la venue et du règne du Messie. Le IVe livre, écrit par un judéo-chrétien, est probablement de la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. Les

1. I Cor., XI, 9.
2. Les livres IX et X sont perdus.

vers 1-51 du V[e] livre paraissent avoir été écrits par un chrétien vers 138 après J.-C.; les vers 52-530 de ce même livre sont d'un Juif d'Alexandrie (vers 180 après notre ère). Dans le VI[e] livre on trouve des traces d'une main gnostique. Le VII[e], de l'an 160 environ, est l'œuvre d'un hérétique; dans le VIII[e] (vers 211) est une prophétie du jugement du monde. Les livres XI-XIV ont été découverts par le cardinal Maï; ils datent au plus tôt du cinquième siècle, et ont été écrits en Egypte par une main chrétienne. Tous ces poèmes sont en hexamètres grecs [1].

§ III. — *Apocryphes du Nouveau Testament.*

I. — **Préliminaires.**

1° La littérature apocryphe du Nouveau Testament est très nombreuse. Si elle n'apprend à peu près rien sur l'époque historique qu'elle a la prétention de décrire, elle fournit en revanche d'innombrables et précieux renseignements sur les mœurs, les goûts, les idées des âges qui l'ont vue se former. Son influence a été profonde sur l'imagination populaire, sur la littérature et sur les arts [2]. Elle a aussi laissé des traces dans la liturgie. C'est là qu'il faut chercher les sources de l'art chrétien au moyen âge.

2° Le caractère général des apocryphes, et en particulier celui des Évangiles, est de multiplier les miracles, qui, dans leurs récits, sont souvent aussi inutiles que puérils et extraordinaires. « Les apocryphes semblent n'avoir d'autre objet que de séduire l'imagination par l'attrait du merveilleux. Les miracles de l'Évangile

1. V. l'édition d'Alexandre, Paris, 1869, in-8°.
2. V. Mgr Freppel, *les Pères apostoliques*, Paris, 1859, in-8°, pp. 62-67.

sont des *signes*, σημεῖα, où se manifestent, non seulement la puissance, mais le caractère de Jésus-Christ; les miracles des apocryphes, des *prodiges*, τέρατα, *portenta*, où la figure même du Christ s'efface dans le faux éclat de la légende[1]. » En outre ces auteurs manquent souvent de sentiment chrétien [2].

3° Quelques-uns de ces apocryphes ont certainement été écrits dans le but d'intéresser et d'édifier les fidèles, en satisfaisant une curiosité avide de compléter les lacunes des Évangiles. Mais d'autres ont été composés par des hérétiques, qui cherchaient ainsi l'occasion de répandre leurs erreurs. Jamais aucun Père n'a cité ces écrits en leur attribuant l'autorité des livres canoniques. Aujourd'hui le peu d'autorité dont ils ont pu jouir est complètement ébranlée. Dans une discussion scientifique, on peut, avec beaucoup de prudence et une critique rigoureuse, en tirer parti. Mais si l'on peut s'en servir avec fruit dans la polémique, ne fût-ce que pour montrer la différence qui existe entre eux et les livres inspirés, il n'est jamais opportun de s'en servir dans la chaire chrétienne, qui est la chaire de vérité [3].

II. — Évangiles apocryphes [4].

Ces évangiles traitent des parties de la vie de Notre-Seigneur passées sous silence par les Évangiles canoniques, c'est-à-dire, des années de l'enfance et des jours de la passion. Leur nombre peut dépasser la soixantaine; mais on

1. Wallon, *de la Croyance due à l'Évangile*, 2e édition, p. 313.
2. *Ibid.*, p. 314.
3. *Compte rendu des Conférences ecclésiastiques du diocèse de Versailles*, 1883, in-8o, p. 32.
4. V. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig, 1876, in-8o; — Brunet, *Les évangiles apocryphes*, Paris, 1873, in-12; — Variot, *Les évangiles apocryphes, histoire littéraire*, Paris, 1878, in-8o.

peut les ramener à quelques types primitifs, qui, avec la suite des temps, se sont développés et diversifiés. Aucun d'eux, même sous sa forme primitive, ne remonte au delà du deuxième siècle. La Tradition les rattache, comme à leur auteur principal, à un hérétique du deuxième siècle, Leucius Carinus, qui paraît tantôt unique, tantôt double, et dont il est tout à fait impossible de dire quoi que ce soit de certain.

1° *Évangiles se rapportant à l'enfance.*

1. *Protévangile de Jacques.* — Il est attribué par l'auteur à S. Jacques le Mineur, frère du Sauveur. Sa plus grande partie (I-XX) est destinée à glorifier la Mère du Sauveur : elle contient le récit de la naissance et de la jeunesse de Marie, de son choix comme mère de Dieu, et de la naissance du Sauveur à Bethléem. L'histoire des mages est racontée dans un appendice (XXI-XXII). Tout en se distinguant des autres par la simplicité et la dignité de la rédaction, il est encore infiniment éloigné du style des Évangiles canoniques. Il est déjà connu d'Origène.

2. *Évangile de Thomas.* — Cet écrit, très ancien, si ce que nous possédons sous ce nom appartient au livre que S. Irénée, Origène et l'auteur des *Philosophumena* appellent ainsi, est condamné dans le décret de Gélase, qui affirme que les Manichéens s'en servaient. D'après quelques auteurs, il était d'origine gnostique. Il contient l'histoire de l'enfance de Jésus, rendue fort scandaleuse par les impertinences, les violences cruelles, la pédanterie et l'orgueil attribués à l'enfant Jésus. Il finit avec la visite au temple de Jérusalem. Il a été rédigé en grec.

De ces deux Évangiles dérivent probablement tous les suivants.

3. *Évangile du pseudo-Matthieu.* — Il est aussi appelé *Livre de la naissance de la bienheureuse Marie*, ou *Livre*

de l'enfance du Sauveur. Ce n'est qu'une amplification de fables [1].

4. *Évangile de la nativité de Marie*. — Il n'existe plus qu'en latin. A côté d'inventions assez gracieuses se lisent des niaiseries et des subtilités incroyables. L'ouvrage semble avoir été rédigé vers le sixième siècle, par un écrivain désireux de confirmer par des miracles le dogme de la virginité perpétuelle de la Sainte Vierge.

5. *Évangile arabe de l'enfance du Sauveur*. — C'est une compilation des Évangiles de S. Matthieu et de S. Luc et des apocryphes de Jacques et de Thomas, où paraissent beaucoup de traces des superstitions orientales. Elle était lue chez les nestoriens, les chrétiens de S. Thomas et dans l'Église copte. Elle provient peut-être d'un Syrien nestorien du milieu du cinquième siècle.

6. *Histoire de Joseph le charpentier*. — Elle donne la vie de S. Joseph avec beaucoup de détails relatifs à notre Seigneur et à la sainte Vierge. C'est une sorte de prédication composée en Égypte vers le sixième siècle.

2° *Évangile se rapportant à la passion.*

L'*Évangile de Nicodème* est composé de deux parties très distinctes : la première (I-XVI) contient un récit de l'accusation portée contre Jésus devant Pilate [2], de la marche du procès, du crucifiement et de la passion, écrit dans l'intention évidente de montrer l'innocence du Sauveur et la vérité de l'histoire évangélique ; la seconde (XVII-XXVIII) donne le récit de deux témoins, Lucius et Carinus, ressuscités à la mort de Jésus, qui vécurent quelque temps à Arimathie, et qui racontent sa descente aux enfers.

1. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, p. XXIV.

2. Toute une littérature apocryphe se rattache au nom de Pilate *Narratio Josephi Arimathiensis, Vindicta Salvatoris, Epistola Pilati*, etc.

Sous sa forme actuelle, cet évangile ne remonte pas au delà du sixième siècle. La première partie était connue de S. Justin et de Tertullien sous le nom d'*Acta Pilati*. Au point de vue littéraire, la seconde partie de l'Évangile de Nicodème est la plus belle page des apocryphes.

3° *Évangiles relatifs à la sainte Vierge.*

1° *De la Mort ou du Départ de Marie.*

2° *La Naissance de Marie.* — Apocryphe gnostique que nous ne connaissons que par S. Épiphane.

4° *Évangiles apocryphes perdus.*

1° *Évangile selon les Hébreux.* — On l'appelle aussi *Évangile des Nazaréens.* S. Jérôme le trouva écrit en araméen et en fit une copie ; il crut même un moment que c'était le texte original de S. Matthieu, avec lequel il était généralement parallèle. S. Ignace et S. Justin le connaissaient. Cet évangile fut probablement rédigé au commencement du deuxième siècle, dans une ville de Palestine, pour l'usage des judéo-chrétiens stricts. C'est pour cela que la secte des Nazaréens n'en voulut jamais accepter d'autre.

2° *Évangile des Ébionites.* — Recension de l'Évangile des Hébreux, remplie de préoccupations hérétiques plus accusées.

3° *Évangile des Douze.*— Autre nom du même ouvrage, probablement.

4° *Évangile de Barthélemy.* — Condamné dans le décret du pape Gélase.

5° *Évangile de Pierre.*— Origène, Eusèbe, S. Jérôme, l'ont connu. Il ne s'écartait de l'Évangile de S. Matthieu que par des modifications dans le sens d'un gnosticisme judaïsant.

6° *Évangile selon les Égyptiens.*— Il est cité par S. Clément et l'auteur des *Philosophumena*. Il semble issu d'un gnosticisme asiatique.

Les sectes gnostiques avaient presque toutes un évangile modifié selon les doctrines particulières de chacune.

III. — Actes des Apôtres apocryphes[1].

Les Actes apocryphes, non moins nombreux que les évangiles, présentent le même caractère. Ils proviennent presque toujours d'une source hérétique. Leucius Carinus est donné comme leur principal auteur. Ils ont subi des transformations jusqu'à la fin du moyen âge. Dans leur forme actuelle, ils ne semblent pas pouvoir remonter au delà du neuvième siècle.

Nous ne citerons ici que les principaux[2].

1° *Histoire apostolique du Pseudo-Abdias.* — Mauvaise traduction d'Actes des apôtres Thomas, André, Jean, etc., faite vers le sixième ou septième siècle par un moine d'Occident, qui connaît bien la Vulgate et les œuvres de Rufin.

2° *Actes de Paul et de Thècle.* — Ce roman, condamné par les évêques et dont l'auteur fut déposé, raconte les voyages et la prédication sur les côtes méridionales de l'Asie Mineure de l'apôtre S. Paul, accompagné par Sainte Thècle. Il existait du temps de Tertullien.

3° *Actes de Pierre et de Paul.* — Ouvrage qui paraît écrit pour confirmer les opinions particulières de différentes villes d'Italie sur le séjour qu'y auraient fait les deux Apôtres. On y trouve aussi le récit de leur martyre à Rome.

4° *Actes de S. Jean.* — Ils sont très anciens, et Clément d'Alexandrie les connaît. C'est un des apocryphes les plus curieux.

5° *Actes de S. André.* — Ces actes, très connus dans l'ancienne Église, sont toujours rejetés comme empreints

1. Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, in-8°.
2. V. l'énumération complète, *Introd. génér.*, t. I, p. 494.

d'hérésie. Ils ont sans doute été expurgés, parce qu'on n'y trouve aujourd'hui rien qui sente l'erreur.

6° *Actes de S. Thomas.* — Cet ouvrage, composé de dix livres et rempli d'hérésies, était en usage chez les Encratites et les Gnostiques.

7° *Actes de Thaddée.* — Ils racontent la mission de Thaddée auprès d'Abgar, roi d'Édesse [1]. L'auteur y parle d'un portrait du Christ, envoyé à ce roi, et qui fut plus tard, dit-on, transporté à Constantinople.

IV. — Épîtres apocryphes.

1° *Lettre de Jésus-Christ à Abgar.* — La réponse de Notre-Seigneur à Abgar Oukhâmâ, quatorzième roi d'Édesse, peut se résumer ainsi : Jésus félicite Abgar « d'avoir cru sans avoir vu » ; il lui dit qu'il ne peut quitter Jérusalem sans avoir achevé son œuvre ; « après son ascension », il lui enverra un de ses disciples, qui le guérira et prêchera l'Évangile à son peuple [2]. Le décret de Gélase la range au nombre des apocryphes. Malgré cela, plusieurs protestants modernes en ont soutenu l'authenticité et ont proposé de la faire entrer dans le canon du Nouveau Testament. D'après des auteurs moins enthousiastes, ce document remonterait toutefois au premier siècle. Cette lettre est l'œuvre d'un chrétien qui voulait entourer de gloire l'origine de l'église d'Édesse.

2° *Épître de S. Paul aux Laodicéens.* — Elle doit son origine à un passage de Coloss. [3]. Ce n'est qu'une courte mais indigeste compilation des autres écrits de S. Paul.

3° *Correspondance de S. Paul avec Sénèque.* — Plusieurs lettres entre S. Paul et Sénèque le Philosophe (six de

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, I, XIII.
2. *Ibid.*
3. Coloss., IV, 16.

Paul, huit de Sénèque) sont mentionnées par S. Jérôme et par S. Augustin. Elles ont passé pour authentiques dans tout le moyen âge. Elles ont pour point de départ l'endroit des Actes [1] qui raconte la comparution de Paul devant Gallion, frère de Sénèque.

V. — Apocalypses apocryphes [2].

La plupart sont l'œuvre d'hérétiques.

1° *Apocalypse de S. Pierre.*— Elle est mentionnée dans le canon de Muratori. Sozomène dit qu'on la lisait dans certaines églises de Palestine. Elle traitait du jugement dernier. Les quelques fragments qui en restent dénotent un esprit judaïsant très exalté.

2° *Apocalypse de S. Paul.* — Œuvre d'un gnostique judaïsant, elle est basée sur le ravissement de S. Paul [3].

3° *Descente de la Vierge Marie aux enfers.* — On n'en a jusqu'ici publié que quelques passages.

VI. — Autres apocryphes.

1° *Constitutions apostoliques.* — Ce recueil, contenant huit livres de règles et de prescriptions très variées, a été attribué à S. Clément. Quelques-uns des morceaux dont il se compose peuvent remonter au commencement du troisième siècle; mais sa forme actuelle ne saurait être reculée au delà du cinquième. Eusèbe et S. Athanase attaquent déjà son authenticité [4].

1. Act., XVIII, 12.

2. Tischendorf, *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1869, in-8°;— Le-Hir, *les Apocalypses apocryphes*, dans *Études bibliques*, t. II, pp. 90 et suiv.

3. II Cor., XII, 1.

4. Publiées par le card. Pitra, *Juris eccl. græc. hist. et monum.*, Rome, 1864.



2° *Doctrine des Apôtres* [1]. — Clément d'Alexandrie, Eusèbe et S. Athanase en parlent. Cet ouvrage doit remonter pour le moins aux environs de 150. Il est divisé en deux parties, l'une morale, l'autre disciplinaire. Le VIIe livre des Constitutions apostoliques n'en est qu'une paraphrase. La première partie de la Doctrine se retrouve dans les chapitres XVIII-XX de l'Épître de S. Barnabé, qui est le plus ancien des deux écrits.

Section II

LIVRES PERDUS.

La Bible mentionne un certain nombre de livres aujourd'hui perdus, et dont quelques-uns, s'ils existaient encore, feraient peut-être partie de l'Écriture [2] :

1° Le livre des Guerres du Seigneur [3].

2° Le livre de l'Alliance [4].

3° Le livre des Justes [5].

4° Le livre de Nathan le prophète [6].

5° Le livre de Gad le prophète [7].

6° Le livre de Samuel [8].

7° Les trois mille Paraboles de Salomon, les mille et cinq poèmes, le livre des animaux et des plantes, du même [9].

8° Le livre d'Addo le prophète, et sa vision au sujet de Jéroboam [10].

1. Traduit partiellement en français par M. l'abbé Duchesne, *Bulletin critique*, t. V, p. 91.
2. Ubaldi, *Introductio* t. II, p. 430; Cornely, *Introductio*, t. I, p. 288.
3. Nombr., XXI, 14.
4. Exode, XXIV, 7.
5. Jos., X, 13; II Rois, I, 18.
6. I Paral., XXIX, 29; II Paral., IX, 29.
7. I Paral., XXIX, 29.
8. *Ibid.*
9. III Rois, IV, 32, 33.
10. II Paral., XIII, 22; XI, 29.

9° Le livre d'Ahias le prophète [1].

10° Le livre de Séméias le prophète [2].

11° Le livre ou les paroles de Jéhu, fils d'Hanani [3].

12° Le livre ou les discours d'Hozaï [4].

13° Le livre des paroles des jours de Salomon [5].

14° Le livre des discours des jours des rois de Juda [6].

15° Le livre des discours des jours des rois d'Israël [7].

16° Le livre des discours d'Ozias, qu'écrivit Isaïe, fils d'Amos [8].

17° Les descriptions du prophète Jérémie [9].

18° Les livres des jours du sacerdoce de Jean Hyrcan [10].

19° Les cinq livres de Jason de Cyrène [11].

20° Le livre d'Hénoch [12].

Quant à l'inspiration de ces livres, S. Jean Chrysostome, Estius, Serarius, etc., ont cru qu'elle était réelle, mais que Dieu les avait laissés se perdre, parce qu'ils étaient destinés seulement à l'usage de la Synagogue et non à celui de l'Église. S. Augustin, suivi de beaucoup d'auteurs, nie cette inspiration. On ne peut en effet la conclure de ce que ces livres sont cités dans l'Écriture : car S. Paul cite des poëtes et des écrivains païens, Aratus, Ménandre, Épiménide [13]. En tout cas, la question n'a aucune utilité pratique.

1. II Paral., IX, 29. — 2. *Ibid.*, XII, 15. — 3. *Ibid.*, XX, 34. — 4. *Ibid.*, XXXIII, 19. — 5. III Rois, XI, 41. — 6. *Ibid.*, XIV, 29. — 7. *Ibid*,. XV, 31, et II Paral., XXXIII, 18. — 8. II Paral., XXVI, 22. — 9. II Mach., II, 1. — 10. I Mach., XVI, 23, 24. — 11. II Mach., II, 24. — 12. Jude, 14. — 13. Act., XVIII, 28 ; I Cor., XV, 32 ; Tit., I, 12.

CHAPITRE VI

HERMÉNEUTIQUE OU INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE[1].

Prolégomènes.

L'Herméneutique[2], ainsi appelée d'un mot grec signifiant *expliquer*, *interpréter*[3], est l'ensemble des règles d'après lesquelles il faut expliquer le texte sacré. C'est la science de l'interprétation exacte de l'Écriture.

Quoique le mot *exégèse* ait étymologiquement le même sens[4], l'usage adopté applique ce dernier mot au commentaire et à l'explication du texte ; l'herméneutique indique les règles que l'exégèse doit suivre.

Quelles que soient ces règles dues à l'herméneutique, l'exégèse dépend toujours, dans une mesure appréciable, de l'exégète. Une grande clarté d'esprit est nécessaire, mais ne suffit pas : il faut, outre des études préliminaires d'histoire, d'archéologie, de littérature, de philologie, la sincérité et l'impartialité, surtout l'absence de parti pris. La plus mauvaise disposition est de chercher dans un texte ce qu'on désire y trouver. Enfin, la soumission aux règles dogmatiques fixées par l'Église est indispensable.

L'importance de l'herméneutique biblique se comprend donc facilement. De grandes difficultés entourent en effet

1. V. Patrizzi, *Introductio de interpretatione Bibliorum*, Rome, 1876, in-8°.
2. ἑρμηνεία, ἑρμηνεύτικη τέχνη.
3. ἑρμηνεύειν.
4. ἐξηγήσις, d'ἐξηγεῖσθαι, *expliquer*.

l'étude de nos livres sacrés : leur âge, le pays où ils ont été écrits, leur langue, leur sujet [1].

SECTION I

DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE.

Article I

DÉFINITION ET ESPÈCES DE SENS.

I. — Le mot *sensus*, « sens », désigne d'abord la faculté de sentir ; il a passé ensuite aux organes des sens. Comme les conceptions de notre esprit se manifestent par des signes, par des paroles ou par des écrits, on attribue un sens et on donne ce nom à la manifestation extérieure de nos pensées. Le *sens* désigne donc pour nous ici la pensée manifestée par des signes extérieurs, surtout par des paroles.

Le *sens* d'un signe, et principalement d'un mot, est distinct de sa *signification*. La signification est la valeur donnée par l'usage au signe ou au mot. Or nous pouvons, au moyen des mêmes signes ou des mêmes mots, indiquer différentes choses. Il y a donc la plupart du temps plusieurs significations. Mais le sens, étant une conception de l'esprit, est nécessairement unique.

Le sens des Livres saints est en général la vérité que l'Esprit-Saint, leur auteur principal, a voulu nous enseigner, soit immédiatement, soit médiatement, par les auteurs sacrés [2].

II. — De cette définition il résulte qu'il y a deux sortes de sens scripturaire, suivant que les paroles de

1. Pour la littérature de ce sujet, v. *Introd. générale*, t. I, p. 502.
2. Cornely, *Introductio*, t. I, p. 513.

l'Écriture nous manifestent la vérité immédiatement ou médiatement.

C'est ce que développe très bien S. Thomas : « Sancta Scriptura ad hoc divinitus est ordinata, ut per eam veritas nobis manifestetur necessaria ad salutem. Manifestatio autem vel expressio alicujus veritatis potest fieri de aliquo *rebus* et *verbis*, in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam potest res disponere in figuram alterius; et secundum hoc in S. Scriptura manifestatur veritas dupliciter : uno modo secundum quod res significantur per verba, et in hoc consistit *sensus litteralis ;* alio modo secundum quod res sunt figuræ aliarum rerum, et in hoc consistit *sensus spiritualis* » [1].

Ces mots *littéral* et *spirituel* [2] semblent empruntés à un texte de S. Paul : « Littera occidit, spiritus vivificat » [3].

Le sens littéral de l'Écriture est celui que le Saint-Esprit a en vue directement et principalement, et qui ressort du sens naturel des termes pris dans leur acception ordinaire.

Le sens spirituel est celui que l'auteur a voulu cacher sous les expressions qu'il emploie, et que l'on peut trouver par comparaison avec d'autres endroits de l'Écriture [4].

Tel est l'enseignement de l'Écriture elle-même, la doctrine unanime des Pères et de presque tous les commentateurs de la Bible.

On indique souvent un troisième sens, appelé *accommodatice*. La dénomination est assez impropre, car le sens qu'on appelle ainsi n'est pas celui de l'Écriture, mais celui

1. *Quodl.* VII, q. 6, a. 14.
2. Chez les Grecs, κατὰ ῥητόν et μυστικος.
3. II Cor., III, 6.
4. S. Thomas. *Summ.*, 1ª, q. 1, n. 10.

qu'on lui attribue en accommodant à un objet ce que le Saint-Esprit a dit d'un autre. C'est moins un sens, dit le P. Cornely [1], qu'une signification [2].

Article II.

DU SENS LITTÉRAL.

I. — Définition, genres.

On vient de lire plus haut la définition du sens littéral. On l'a quelquefois appelé sens *historique*, terme que l'on peut conserver en se reportant à l'étymologie : ἱστορία signifie en effet la connaissance acquise de ce que nous lisons ou entendons, par le sens littéral des mots.

Le sens littéral peut être *propre* ou *transféré*. On a un exemple du sens littéral propre dans ces mots : « Creavit Deus cœlum et terram » [3] ; du sens littéral transféré dans ceux-ci : « Deus... requievit die septimo [4]. » On peut diviser le sens littéral en *historique*, *prophétique*, *allégorique*, *anagogique* et *tropologique*, quand les mots, pris au sens littéral, propre ou transféré, signifient quelque chose se rapportant à l'histoire, à l'avenir, à la foi, à l'espérance et à la morale.

Les apologues et les paraboles qu'on lit dans l'Ancien

1. *Introductio*, t. I, p. 515.

2. Au moyen âge, on a formulé, dans un distique mnémotechnique, les sens que peut présenter la Bible :

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Ce que les scolastiques plus récents ont ainsi développé :

Dicitur historicus quem verba expressa designant,
Et allegoricus, priscis qui ludit in umbris ;
Moralis, per quem vivendi norma tenetur ;
Quid vero speres anagogicus altius effert.

Ces divisions sont bien défectueuses au point de vue du sens.

3. Gen., I, 1.

4. *Ibid.*, II., 2,

et dans le Nouveau Testament, ont un sens littéral transféré : les Hébreux appelaient cette manière de parler, « tourner la face du discours. »

II. — L'Écriture sainte a-t-elle partout un sens littéral ?

Nicolas de Lyre a douté que les passages scripturaires qui ont un sens spirituel aient aussi un sens littéral.

Cependant il n'y a pas de doute sur ce point. Il serait absurde que des mots ne disent pas ce qu'ils signifient réellement. Et c'est cependant ce qu'il faudrait admettre, si l'on niait l'existence du sens littéral.

Si quelques textes patristiques [2] semblent appuyer l'opinion de Nicolas de Lyre, il convient de bien remarquer que les Pères et les anciens interprètes, lorsqu'ils rejettent le sens littéral de telle ou telle proposition, ne disent pas nécessairement que cette proposition n'a pas de sens littéral, tel qu'on l'a défini plus haut, mais qu'elle n'a pas de sens littéral propre. Ils soutiennent toujours en effet qu'il faut admettre la vérité de l'histoire.

On a objecté que le sens littéral est parfois absurde, peu convenable, ou même honteux ; que plusieurs passages de l'Ancien Testament ne s'appliquent, d'après les écrivains du Nouveau, qu'au Christ et à l'Église, et que par conséquent ils n'ont pas de sens littéral [3]. Dans le premier cas, les passages cités peuvent n'avoir qu'un sens littéral transféré ; dans le second cas, on donne pour certain ce qui est en question : de ce que les auteurs du Nouveau Testament enseignent que des passages de l'Ancien Testament concernent le Christ et l'Église, il ne s'ensuit pas que ces passages n'aient pas un sens littéral. Car si, au sens spi-

1. II Rois, xiv, 20.

2. Origène, *de Principiis*, IV, xvi-xix ; *Hom. IIe in Gen.* vi ; *Hom. IIIe in Ezech.* ii.

3. Par exemple, II Rois vii, 14 ; cfr Hebr., i, 5.

rituel, ils s'appliquent au Christ ou à l'Église préfigurés par des types, ils doivent s'entendre, au sens littéral, des types eux-mêmes.

III. — Quelques endroits ont-ils plusieurs sens littéraux ?

S. Augustin [1] a enseigné le premier que l'Esprit-Saint a inspiré les auteurs sacrés de telle façon que dans certains passages ils ont dû émettre plusieurs sens littéraux. S. Thomas d'Aquin [2] partage cette opinion, qu'on a parfois cherché à appuyer sur l'autorité du IVe concile de Latran. On n'a pu, il est vrai, citer jusqu'ici que trois passages [3] ayant plusieurs sens littéraux.

Mais il est parfaitement certain que l'Écriture n'a pas plusieurs sens littéraux. Pas un seul des Pères, à l'exception de S. Augustin, ne soupçonne l'existence de ce double sens littéral. La presque unanimité des théologiens la rejette.

En outre, la Bible ne s'exprime pas autrement que les autres livres ; ceux-ci n'ont jamais qu'un sens littéral : pourquoi la Bible en aurait-elle plusieurs ? Les règles de l'herméneutique ont pour but de faire trouver le véritable sens des mots et des phrases. Quand on est arrivé à tenir un sens pour certainement vrai, ce serait s'écarter de ces règles que de chercher un autre sens. S'il y a plusieurs sens littéraux, il y a plusieurs sens possibles, et alors il faut nécessairement demeurer dans l'indécision. Et que devient dans ce cas l'autorité de l'Écriture ?

1. *De Doctr. christ.*, III, XXVII ; *Conf.*, XII, XXV, XXVIII, XXXI, XLI.
2. *Summ.*, 1ª, q. 1, a. 10.
3. Is., LIII, 4 ; *ibid.*, 8 ; Ps. II, 7. — Les autres passages invoqués par Schmid, *op. cit.*, p. 240, ne peuvent servir d'exemple.

IV. — Règles du sens littéral [1].

L'obscurité de l'Écriture est certaine. Les Pères sont unanimes à en convenir, et c'est l'opinion de tout lecteur impartial qui l'aborde à l'improviste. Il ne faut donc pas, sans préparation, chercher à trouver le sens de l'Écriture. « Quisquis », dit S. Augustin, « talem inde sententiam duxerit ut huic ædificandæ charitati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit, eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur, nec omnino mentitur... Corrigendus est tamen, et, quam sit utilius viam non deserere, demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur. Asserendo enim temere, quod ille non sensit, quem legit, plerumque incurrit in alia, quæ illi sententiæ contexeri nequeat. Quæ si vera et certa esse consentit, illud non possit verum esse quod senserat ; fitque in eo, nescio quomodo, ut amando sententiam suam Scripturæ incipiat offensior esse quam sibi... Titubabit autem fides, si divinarum Scripturarum vacillat auctoritas » [2].

1° *Règles éloignées.*

1. *Disposition et préparation de l'esprit.* — Avant tout, l'intégrité des mœurs et la pratique de la vie chrétienne sont indispensables : « In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis » [3]. C'est ce que S. Jérôme enseigne : « Ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amatis [4]. Non est ejusdem hominis aureos nummos et Scripturas probare, et degustare vina et prophetas vel apostolos intelligere » [5]. Et S.

1. Cfr Ubaldi, *Introductio,* t. III, p. 131 ; Cornely, *Introductio,* t. I, p. 550.
2. *Doctr. christ.,* I, XXXVI, XXXVII.
3. Sag., I, 4.
4. *Ep.* CXXV, *ad Rustic.*, XI.
5. *Ep.* LXI, *ad Vigilant.*, III.

Augustin dit : « Quisquis igitur Scripturas divinas, vel quamlibet earum partem, intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non ædificet istam geminam charitatem Dei et proximi, nondum intellexit »[1].

Il ne faut pas seulement renoncer aux vices, il faut s'appliquer à la pratique des vertus. Au témoignage de S. Jérôme, sainte Marcelle y trouva l'intelligence des Écritures : « Postquam mandata complesset, tunc se sciret mereri intelligentiam Scripturarum »[2].

Un sentiment de respect et de vénération pour les Livres saints est aussi indispensable.

Enfin, il faut demander le secours de Dieu par une prière fervente. « Non solum admonendi sunt studiosi venerabilium litterarum ut in Scripturis sanctis genera locutionum sciant, et quomodo apud eas aliquid dici soleat vigilanter advertant, memoriterque retineant ; verum etiam, quod est præcipuum et maxime necessarium, *orent ut intelligant*[3] ».

2. *Connaissance des causes d'obscurité de l'Écriture.* — Cette obscurité provient ou des sujets traités, ou des mots et des locutions.

3. *Fidélité à la doctrine catholique.* — « Cum verba propria faciunt ambiguam Scripturam..., consulat (interpres)

1. *Doctr. christ.*, I, XXXVI.
2. *Ep.* CXXVII, *ad Princip.*, IV.
3. S. Augustin, *Doctr. christ.*, III, XXXVII. — Une belle prière de Thomas a Kempis développe heureusement ces pensées. « Precor itemque, Pater sancte, largiri mihi exiguo mancipio tuo, tempus et horam commorandi in uberrimis pascuis Scripturarum, quæ meæ charissimæ deliciæ sunt, et erunt, donec dies æternitatis illucescat et umbra mortalitatis inclinetur. Subtrahe proinde curas inutiles, amores temporales, passiones noxias, aliasque causas, ab otio concupito me retardantes. Oportet enim liberum esse animum et tranquillum, de intimis et divinis meditari cupientem. Ideo, ut talem consequi merear, benedictione cœlestis dulcedinis tuæ me imbuere digneris et infundere : ut tibi ad gloriam, mihi quoque ad qualemcumque loquar consolationis gratiam ». *Soliloquium animæ*, prol.

regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et ecclesiæ auctoritate percepit » [1].

4. *Obéissance à l'autorité de l'Église.* — L'autorité de l'Église est la règle principale de l'interprétation de la Bible. « Ad coercenda petulantia ingenia decernit (synodus), ut nemo, suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctorum... ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in luce edendæ forent [2] ».

Quelques indications sur l'application de cette règle. Il faut faire attention au sujet traité dans le texte à interpréter. S'il traite « de rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium », mais que son sens n'ait pas été déterminé par l'autorité de l'Église, il faut appliquer la troisième règle. Si le souverain Pontife ou un concile général ont interprété le texte, on doit suivre cette interprétation, soit directe, soit indirecte. En les contredisant, on irait « contra eum sensum quem tenuit et tenet... Ecclesia », et l'on violerait la loi portée par le concile de Trente. Si les souverains Pontifes n'interprètent point officiellement un texte scripturaire, mais se contentent de le citer en passant, quoiqu'il s'agisse de choses de foi et de mœurs ayant rapport à l'édification de la doctrine chrétienne, il ne faut pas donner à ces interprétations une autorité plus grande que celle qui appartient aux interprétations des Pères ou des théologiens.

La loi du concile de Trente n'est pas applicable aux textes qui ont rapport à l'histoire, à la chronologie, à

1. S. Augustin, *Doctr. christ.*, III, II.
2. Concil. Trident. sess. IV.

l'archéologie, à la géographie. L'autorité de l'Église n'est pas non plus à invoquer dans ces cas, car l'Église n'a pas l'habitude de définir le sens de ces textes, sinon quand ils touchent à la foi et aux mœurs.

5. *Suivre l'autorité des Pères.* — Quand les Pères s'accordent dans l'interprétation d'un passage, il faut examiner si ce point appartient à la foi et aux mœurs : dans ce cas, on est tenu de suivre leur interprétation. Les points de foi et de morale sur lesquels tous les Pères sont d'accord, offrent en effet toutes les marques d'une doctrine vraiment catholique. Dans d'autres cas, on peut s'éloigner de leur manière de voir [1], mais avec précaution et pour des motifs considérables. Il faut, il est vrai, remarquer que le consentement des Pères, dans les choses qui ne sont ni de la foi ni des mœurs, n'est pas si fréquent qu'on pourrait le supposer [2].

6. *Autorité des commentateurs.* — Il faut garder son indépendance vis-à-vis d'eux, et n'accepter leurs explications que si elles sont conformes aux règles de la critique et de l'herméneutique. Il ne faut pas s'attacher à un interprète en particulier, mais consulter les principaux et les comparer entre eux. Les divergences que l'on remarquera entre leurs opinions seront elles-mêmes fort utiles, car elles forceront à réfléchir [3].

1. « Quæ tamen antiqua sanctorum Patrum consensio non in omnibus legis quæstiunculis, sed solum certe præcipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda ». S. Vincent et Lérins, *Commonit.*, xxxix.

2. V. *Introd. génér.*, t. I, p. 521.

3. « Il ne faut guère lire les commentaires que lorsqu'on trouve actuellement quelque difficulté, car ils se farcissent de beaucoup de choses superflues, et ils ont peut-être raison, parce que les esprits sont fort différents, et par conséquent les besoins. Mais pour trouver ce qui nous est propre, il faut nous éclaircir seulement où notre esprit souffre ». Bossuet, *Sur le style et la lecture des écrivains et des Pères de l'Église,* dans Floquet, *Études sur la vie de Bossuet,* t. II, p. 520.

7. *Connaissance des langues.* — Il est nécessaire, pour bien comprendre la Bible, de connaître les langues dans lesquelles elle a été écrite. Mais on peut remédier à l'ignorance sur ce point par la lecture des commentateurs habiles dans ces langues.

2° *Règles prochaines.*

Ce sont les mêmes que celles qu'on suit dans l'interprétation de n'importe quel livre.

1. *Lecture de la Bible entière.* — « Erit igitur divinarum Scripturarum solertissimus indagator, qui primo totas legerit, notasque habuerit, et, si nondum intellectus jam tamen lectione... Prima observatio est... nosse istos libros, et, si nondum ad intellectum, legendo tamen vel mandare memoriæ, vel omnino incognitos non habere » [1]. Rien ne peut donner une connaissance plus approfondie des Livres saints, de leurs auteurs, du but qu'ils poursuivent, de leur manière de s'exprimer.

2. *Connaissance des auteurs des Livres saints.* — Il est nécessaire de bien connaître l'auteur de chaque livre, les conditions de sa vie, son degré de culture, les études auxquelles il s'est livré, son pays, ceux à qui il s'adresse, son époque, l'état des choses au siècle où il écrit : autrement on risquera fort de ne pas le comprendre.

3. *Connaissance de l'argument du livre.* — L'argument d'un livre comprend : l'occasion de sa composition, le but que se propose l'auteur, le sujet de l'ouvrage, trois choses qui demandent à être étudiées avec une grande attention. Quelquefois l'auteur lui-même les indique, soit en entier, soit en partie ; quand il ne le fait pas, la lecture de son livre ou de quelques chapitres de ce livre peut les faire connaître. Mais il faut toujours faire grande attention à l'ensemble.

1. S. Augustin, *Doctr. christ.* II, VIII-IX.

4. *Examen du contexte.* — Il faut rejeter le sens qui répugne au contexte, car il est nécessairement faux ; il ne faut pas non plus accepter du premier coup celui qui paraît lui convenir, car quelquefois on peut se méprendre. Il est nécessaire d'étudier les ellipses, les sujets et les attributs qui s'expliquent mutuellement, les explications ou les motifs donnés par l'auteur, les comparaisons; de tenir compte de celui qui écrit et de ceux à qui il s'adresse; de ne pas négliger l'apposition et le parallélisme poétique.

5. *Comparaison des passages de l'Écriture entre eux.* — A l'exemple des Pères, il est nécessaire de comparer les divers passages de l'Écriture qui peuvent mutuellement s'éclaircir. C'est surtout indispensable pour bien comprendre les citations, les contradictions apparentes.

6. *Connaissance des ornements du discours.* — Il faut se rendre un compte exact de la valeur étymologique des mots, des métaphores auxquelles ils sont soumis, des constructions prégnantes [1], et des emphases.

7. *Étude des traductions anciennes.* — La comparaison de l'original avec ces versions a une extrême importance. Cet original a en effet subi des altérations, dues à des fautes de copistes. Comme on l'a dit plus haut, ces fautes n'altèrent pas l'intégrité ; la plupart même peuvent disparaître, grâce à un emploi judicieux des règles de la critique, et en particulier par la comparaison avec les traductions anciennes. Mais il faut se garder de préférer ces dernières aux originaux eux-mêmes, car elles ont eu à souffrir de la même manière, et elles ont quelquefois été faites sur des copies assez défectueuses. Une extrême prudence et un bon sens exercé sont ici nécessaires.

1. Cas dans lesquels le régime ou le complément adverbial ne convient pas à la signification du verbe, de sorte qu'il faut supposer par la pensée un second verbe qui réponde au sens réclamé par le complément. Preiswerk, *Gramm. hébraïque,* § 522.

8. *Comparaison des manuscrits et choix des variantes.* — Pour connaître le véritable texte de l'écrivain que l'on veut interpréter, il faut faire attention aux variantes qui peuvent faire hésiter sur la pensée de l'auteur. Il est donc nécessaire de faire son choix entre les diverses leçons d'un même endroit. Avec les recueils de variantes qu'on peut se procurer, il n'est pas nécessaire de recourir aux manuscrits. Mais pour agir sûrement, une grande attention est nécessaire; en particulier, il y a un compte très sérieux à tenir des citations scripturaires des Pères.

9. *Étude de la manière de s'exprimer des auteurs.* — Les écrivains sacrés, comme les profanes, se servent de la langue de leurs contemporains: c'est de ceux-ci en effet qu'ils voulaient d'abord être compris. Ils devaient donc observer les lois du langage alors en vigueur, et donner aux mots le sens que leur attribuaient leur époque et leur nation. Cette règle est d'une grande importance. Mais il ne s'ensuit pas que l'*usus loquendi* soit la règle suprême de l'interprétation : ce serait remettre aux grammairiens ce qui n'appartient qu'à l'Église.

Article III

DU SENS SPIRITUEL.

I. — Prolégomènes.

Le sens spirituel ou mystique des Écritures a été rejeté par Luther, et à sa suite par beaucoup de protestants. Il va sans dire que les rationalistes, sans exception, le rejettent aussi. Son existence est néanmoins attestée par l'enseignement de l'Église, s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture: « Hæc omnia in figura contingebant illis[1]. »

1. I Cor., x, 11.

S. Thomas résume sur ce point l'enseignement des Pères : « Auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis ; illa vero significatio qua res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit [1]. »

Ainsi l'histoire d'Isaac et d'Ismaël, racontée par Moïse dans la Genèse, a, au témoignage de S. Paul [2], un sens spirituel : entendue dans ce sens, elle annonce à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament.

Le sens spirituel pourrait donc aussi être appelé sens *symbolique* [3], ou *typique*.

II. — Typologie de l'Écriture.

Avec S. Paul [4], nous appelons *types* les choses scripturaires dont émane un sens spirituel, et *typologie* tout ce qui concerne le sens spirituel des choses. Les types sont les personnes, les actions, les événements qui, par un dessein particulier de Dieu, sont formés et dirigés pour annoncer et préfigurer ce qui touche à l'économie de l'alliance divine, particulièrement au Christ et à l'Église, et même à la Divinité. D'après l'enseignement des Pères, les types sont prophétiques, anagogiques et tropologiques.

1. *Summa*, Iª, q. I, art. 10, *c*.
2. Gal., IV, 24.
3. Il ne faut pas comprendre sous cette expression les actions symboliques que l'on rencontre souvent chez les prophètes.
4. Rom., V. 14 ; I Cor., X, 6, 11.

1° *Types prophétiques.* — Tout l'Ancien Testament est comme le type et l'ombre du Nouveau. La plupart des types prophétiques s'y trouvent : des personnes, Adam, Melchisédech, Isaac et Ismaël, Moïse ; des choses, l'arche de Noé, la loi ancienne, les victimes et les cérémonies, la nuée qui conduisait les Israélites, la manne, etc. ; des événements, le renvoi d'Agar et d'Ismaël, le passage de la mer Rouge, etc.

Ces types, signes et symboles de l'avenir, ne diffèrent des prophéties véritables que par le mode : les unes sont énoncées en paroles ; les autres, préfigurés par des faits.

2° *Types anagogiques.* — D'après les modernes, l'anagogie s'applique seulement au sens spirituel concernant la béatitude de l'homme ; chez les Pères, le mot a un sens moins restreint : il comprend tout ce qui peut élever l'esprit à la pensée de ce bonheur. On trouve des types de ce genre, avec leur interprétation, dans le livre de la Sagesse : le temple de Salomon [1], la manne [2]. Les Épîtres de S. Paul en offrent quelques uns : la ville de Jérusalem [3], le tabernacle avec ses parties [4], le sacerdoce de Melchisédech [5], celui d'Aaron [6].

3° *Types tropologiques.* —Les types moraux ou tropologiques destinés à servir de règle à la vie chrétienne sont ainsi nommés du grec τρόπος, « habitude, coutume ». Selon l'auteur de la Sagesse [7], la manne est un type de ce genre ; il en est de même, dit S. Paul [8], de tout ce qui arriva à Israël dans le désert. Tout ce qui est proposé comme exemple par les écrivains sacrés, ne doit pas être rangé

1. Sag., IX, 8.
2. *Ibid.*, XVI, 21, 26.
3. Gal., IV, 25, 26.
4. Hébr., IX, 8, 9, 23, 24.
5. *Ibid.*, VI, 20 — VII.
6. *Ibid.*, VIII, 1 et suiv.
7. Sag., XVI, 27-29.
8. I Cor., X, 5-11.

parmi les types : Quand S. Paul se donne en exemple [1], qu'il propose de même les Thessaloniciens, Timothée ou Tite [2] ; quand S. Pierre fait ainsi pour les évêques [3], on n'en conclura pas que S. Paul, les Thessaloniciens, Tite ou les évêques soient des types tropologiques. Pour comprendre la différence, il suffit de remarquer la différence qui existe entre la manière dont nous enseignons par notre exemple la vertu à notre prochain, et celle par laquelle la manne peut la lui enseigner : la manne est un type, et nous n'en sommes pas un.

III. — Les Types dans l'Ancien Testament.

Tous les auteurs catholiques admettent leur existence, prouvée par l'Écriture, la tradition, l'opinion de la Synagogue et la raison.

1° S. Paul affirme l'existence de types qui annoncent l'avenir [4], qui enseignent des choses célestes, plus sublimes que ce qui est terrestre ou corporel [5], ou qui nous instruisent de la doctrine morale [6]. S. Pierre déclare que l'histoire de Noé et de sa famille au moment du déluge est le type du baptême [7]. Notre-Seigneur considère comme dites de lui les paroles que le Psalmiste s'appliquait : « Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli [8]. »

Les auteurs sacrés emploient aussi des passages de ce genre comme preuve. S. Paul, parlant des nations qui

1. Philip., III, 17 ; II Thess. III, 9.
2. I Thess., I, 7 ; I Tim., IV, 12 ; Tit., II, 7.
3. I Pier., V, 3.
4. Rom., V, 14 ; Gal., VI, 24 ; Col., II, 17 ; Hebr., IX, 9 ; X, 1 ; XI, 19.
5. Hebr., VIII, 5 ; IX, 23, 24.
6. I Cor., X, 6, 11.
7. I Pier., III, 20, 21. — Cfr Sag., IX, 8 ; Ps. LXXVII, 2.
8. Matt., XXII, 42, etc. ; Ps. CXVII, 22.

doivent venir au Christ [1], s'appuie, pour permettre aux Juifs d'espérer, sur le témoignage d'Isaïe, qui ne parle cependant que de la délivrance d'Israël de la captivité assyrienne [2]. Voulant démontrer que « finis... legis Christus, ad justitiam omni credenti... quæ... ex fide est » [3], il apporte en preuve ce que Moïse dit de l'ancienne loi : « Prope est verbum in ore tuo et in corde tuo » [4]. Il montre [5] que la Synagogue et les lois mosaïques ont été rejetées ensemble par Dieu, d'après l'histoire d'Agar et d'Ismaël, et les paroles : « Ejice ancillam hanc et filium ejus » [6]. Les apôtres et les évangélistes annoncent l'accomplissement d'oracles de l'Ancien Testament par les formules suivantes : « et adimpleta est Scriptura, tunc impletum est, ut impleretur », même quand il est certain que ces oracles ne se sont pas accomplis dans le sens littéral [7]. Dans ce cas, il faut nécessairement admettre l'existence du type.

2° L'opinion des Pères sur ce point est certaine. S. Clément de Rome voit dans le fil rouge suspendu à sa fenêtre par Rahab un type prophétique de la rédemption par le sang du Christ [8]. S. Justin dit : « Spiritus sanctus efficiebat, ut clare aliquid et aperte fieret, quod quidem imago esset futuri, interdum autem et sermones pronuntiavit de futuris rebus » [9]. S. Irenée : « Abraham in se ipso præfigurabat duo testamenta » [10]. Clément d'Alexandrie énumère

1. Rom., IX, 24., 27.
2. Is., X, 5, 11, 22, 23, 24, 27.
3. Rom., X, 4, 6, 8.
4. Deut., XXX, 14.
5. Gal., IV, 21-31.
6. Gen., XXI, 10. Cfr encore Hebr., I, 5; Rom., IX, 7, 8, 9, 13; Hebr., II, 13; VIII, 5.
7. Matt., II, 15; XIII, 35; Jean, XIII, 18; XV, 25; XIX, 36; Act., I 16.
8. *I Cor.*, XII.
9. *Dial. cum Tryph.*, CXIV.
10. *Adv. Hæres.*, IV, XXV, § 3.

et explique plusieurs types [1]. Tertullien agit de même, et affirme expressément leur existence dans l'Ancien Testament [2]. On sait quelle est sur ce point l'opinion d'Origène, celle de S. Jérôme [3] et de S. Augustin [4]. S. Chrysostôme, si attaché à l'interprétation littérale de l'Écriture, dit, en exposant l'histoire de Melchisédech : « Vide propter honorem in patriarcham collatum quomodo *sacramentum* insinuatur : protulit enim panem et vinum. Videns *typum*, cogito, oro, et *veritatem*, et admirare divinarum scripturarum accuratam diligentiam, quomodo superioribus sæculis et ab initio futura præsignata sint » [5]. L'opinion des Pères grecs est unanime.

3° La traduction des Septante présente de nombreuses traces d'interprétation typologique. Philon est célèbre pour l'usage, on peut dire l'abus, qu'il fait de ce genre d'explication. Les Talmuds expliquent souvent d'une manière allégorique beaucoup d'endroits du Pentateuque. Presque tous les commentateurs juifs admettent l'interprétation allégorique et typique [6] : Caraïtes et Cabbalistes s'accordent là-dessus.

4° La comparaison de l'Ancien et du Nouveau Testament est tout en faveur de cette doctrine. En effet, elle ne fait pas ressortir seulement la connexion réelle qui existe toujours entre les diverses parties d'une même histoire, elle fait paraître aussi le rapport qui se trouve entre l'image et ce qu'elle annonce. Rien de plus fort que cette comparaison [7]. Il est parfois impossible de comprendre l'Ancien Testament, si l'on n'admet pas l'existence des types.

1. *Stromat*, V, VIII.
2. *V. de Bapt.*, IX ; *de Idolol.*, V ; *Adv. Prax.*, XVI ; *Adv. Marcion.*, XV, VII.
3. *Epist ad Paulin.*
4. *De Cons. evang.*, I, XI, § 17.
5. *Homil.* XXXVI *in Genes.*
6. V. *Introd. génér.*, t. I, pp. 556-559.
7. V. Huet, *Demonstr. évang.*, prop. IX.

IV. — Tout le contenu de l'Ancien Testament peut-il être considéré comme typique ?

D'après les figuristes, dont les principaux sont Duguet et d'Asfeld, tout, dans l'Ancien Testament, a un sens typique. C'est,disent-ils, ce que prouve le texte de S. Paul : « Omnia in figura contingebant illis »[1], et l'enseignement de plusieurs Pères, en particulier celui de S. Jérôme[2].

La plupart des Pères sont opposés à ce système : Tertullien, S. Augustin, S. Hilaire, S. Grégoire le Grand, le combattent, et dans Origène[3] lui-même, qu'invoquent volontiers les figuristes, on trouve des passages qui leur sont très contraires.

La raison leur est aussi opposée. Ce serait manquer de respect aux Livres saints que d'y voir partout des figures. Comment y en aurait-il dans les pays, les villes, les peuples, les montagnes, les fleuves énumérés dans la Bible ? Que peuvent signifier, même en cherchant bien, le plat de lentilles de Jacob ou la chevelure d'Absalon ? Quel mystère cachent les ânesses de Saül ou le chien de Tobie ?

D'ailleurs, le texte de S. Paul n'a pas la portée générale qu'on lui attribue : l'Apôtre n'y parle en effet que de quelques événements qu'il vient d'énumérer, « hæc omnia », et c'est d'eux seuls que sa pensée doit s'entendre.

V. — Y a-t-il des types dans le Nouveau Testament ?

D'après un certain nombre de commentateurs, la réponse à cette question doit être négative : à l'arrivée du Christ, en effet, qui est la fin de la loi, toutes les ombres se sont

1. I Cor., x, 11.
2. *Ep.*, xviii, 12 ; cxxix, 6.
3. *In Num.*, xi, 2.

évanouies. Il est certain, par exemple, que la résurrection du Christ n'est pas le type de la nôtre. Ce qui est universellement admis, c'est qu'il n'y a pas de types messianiques dans le Nouveau Testament. Mais, comme l'enseigne S. Thomas [1], de même que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau, de même l'Ancien et le Nouveau sont la figure des choses célestes. Aussi S. Chrysostôme dit-il que le Messie, en accomplissant la prophétie ancienne, en a inauguré une nouvelle, et par ses actes a préfiguré l'avenir [2]. S. Paul, dans la circonstance que le Sauveur « extra portam passus est » [3], semble voir une raison typique. Il ne faut donc pas s'étonner que certains Pères voient des types dans l'Évangile. D'après S. Chrysostôme, la vocation des nations est préfigurée quand le Seigneur, monté sur une ânesse, entre dans Jérusalem. S. Augustin voit dans la double pêche miraculeuse de Pierre la figure de la conversion des Gentils [4].

VI. — Force probante du sens spirituel.

Le sens spirituel a une force probante, assurément, lorsqu'il est théologiquement certain. Dans ce cas, il contient, aussi bien que le sens littéral, la vérité révélée. Mais il n'est absolument certain que quand son existence est affirmée par Notre-Seigneur ou par un auteur inspiré, par la tradition unanime ou par l'enseignement de l'Église. Dans ces cas, on peut en tirer des arguments. Quoi qu'il en soit, les arguments tirés du sens spirituel sont de peu d'usage dans la théologie.

1. *Summ.*, Iª, q. I, a. 10.
2. *Hom.*, XXVI, *in Matt.* II.
3. Hebr., XIII, 1-13.
4. *Tr.* CXXII, *in Joan.*, VII. Le P. Patrizzi n'admet pas ce système: V. *Introd. générale.*, t. I, p. 561. — Nous suivons ici le P. Cornely, *Introd.*, t. I, p. 540.

Article IV

DU SENS CONSÉQUENT.

L'esprit humain, raisonnant naturellement sur ce qu'il a appris par la lecture ou par l'audition, tire de là des conséquences. Il n'en est pas autrement de la lecture de la Bible que de celle des livres humains. Seulement, les conséquences sont différentes. Les auteurs des livres profanes ne se doutent pas des conséquences qu'auront leurs écrits, ou au moins ne les prévoient pas avec certitude. Pour les auteurs sacrés, il en va tout différemment. On doit dire d'eux ce que S. Augustin dit de Moïse et du sens multiple des Écritures : « Sensit ille omnino in his verbis, atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus, aut nondum possemus, et tamen in eis inveniri potest[1]. Et ipsam sententiam... certe Dei Spiritus, qui per eum hæc operatus est, et ipsam occursuram lectori vel auditori sine dubitatione prævidit, imo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit » [2]. L'esprit saint s'est donc proposé dans la Bible de nous enseigner aussi ce que nous tirons des livres sacrés par voie de conséquence, soit au point de vue de la doctrine, soit à celui de la morale.

Il y a en effet dans l'Écriture beaucoup de passages qui ne peuvent avoir d'utilité que si l'on en fait ressortir les conséquences par le raisonnement ou par un commentaire ; d'autres n'ont pas de valeur typique ; d'autres enfin sont obscurs et difficiles à comprendre : comment donc peuvent-ils avoir le caractère d'utilité attribué par S. Paul à toute l'Écriture[3] ? C'est parce qu'ils servent à notre édification morale et qu'ils contribuent à nourrir notre piété.

1. *Confess.*, XII, XXXI.
2. *Doctr. christ.*, III, XXVII.
3. II Tim., III, 15-17.

Le sentiment des Pères sur ce point n'est pas douteux : Ils appellent souvent sens mystique ou spirituel les conséquences d'une sentence de l'Écriture, et toutes les vérités que cette sentence peut offrir à l'esprit ; s'ils n'admettaient pas le sens conséquent, une grande partie de leurs commentaires n'aurait plus de base.

Article V

DU SENS ACCOMMODATICE.

I. — Définition.

Le sens accommodatice n'est pas celui du texte sacré ; c'est celui qu'on lui attribue en accommodant à un objet ce que le Saint-Esprit a dit d'un autre. Beaucoup des sens spirituels qu'on trouve chez les Pères, ne sont que des sens accommodatices.

Ce sens n'a aucune valeur probante, car il n'a de lui-même aucune autorité.

Il se divise en *extensif* et *allusif*. Ou bien en effet on étend le sens des paroles de l'Écriture à une situation ayant quelque ressemblance avec celle rapportée par l'écrivain sacré ; ou bien l'on donne un sens tout différent aux paroles : c'est ce que font ceux qui appliquent les mots « cum sancto sanctus eris,... et cum perverso perveteris » [1] aux effets d'une bonne ou d'une mauvaise vie, tandis que dans le texte ils s'entendent de Dieu miséricordieux envers les bons et sévère à l'égard des méchants.

II. — Usage de l'accommodation.

Le premier mode d'accommodation se rencontre dans l'Écriture elle-même, et l'Église s'en sert aussi dans la

1. Ps. XVII, 26, 27.

liturgie [1]. On peut donc l'employer en observant les précautions suivantes [2] :

1° Il ne faut jamais se servir de l'accommodation pour la démonstration ou la confirmation des dogmes.

2° Il ne faut se servir que des accommodations utiles à la charité et à la vérité.

3° Il ne faut jamais appliquer les paroles de l'Écriture à des choses profanes, à des bouffonneries ou à des plaisanteries [3].

4° Il ne faut pas accommoder les paroles de l'Écriture à des choses dissemblables ou disparates. Nous en avons donné plus haut un exemple [4].

Section II

RÉSUMÉ DE L'HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE [5].

I. — Juifs.

§ 1. — *L'Exégèse des Juifs* [6].

I. — Les *Talmudistes,* successeurs et disciples des pharisiens, ont sans doute suivi dans l'interprétation des Écritures la même méthode. Les pharisiens, en effet, comme

1. Eccli., XLIV, 17, 25 ; XLV, 1, 8, etc.
2. Cornely, *Introd.*, t. I, p. 547.
3. *Concil. Trid.* sess. IVa.
4. C'est presque un blasphème, dit le P. Cornely, d'écrire sous une image du Sacré-Cœur : « Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus » (Ps. LXIII, 8) ; ou sur les murs d'une nouvelle école : « Sapientia ædificavit sibi domum ». *Introd.*, t. I, p. 549.
5. Cfr R. Simon. *Histoire critique de l'Ancien Testament,* IIIe partie ; *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament,* in 4° ; — Danko, *de sacra Scriptura ejusque interpretatione Commentarius,* Vienne, 1867, pp. 313 et suiv. — Cornely, *Introductio,* t. I, pp. 594 et suiv.
6. Cornely, *l. c.*



nous en avons la preuve dans les Évangiles [1], voulaient tout déduire des paroles de la Loi, et, dans ce but, tourmentaient le texte de la façon la plus inimaginable. Le procédé des Talmudistes est identique. Pour arriver à leur but, ils multiplient indéfiniment les sens de chaque verset du texte sacré. Ils distinguent ce sens en *propre* et *dérivé* : le premier, si clair qu'il est immédiatement compris, est ou littéral ou transféré ; le second est déduit du texte ou par une conclusion logique, ou d'une façon arbitraire et en négligeant le contexte. Toutes ces interprétations ont le nom de *Midrasch*, טמדל, « recherche ». La Midrasch est authentique ou privée. La première s'appelle *Halacha*, רגלה, « tradition suivant laquelle il faut marcher » ; d'après les rabbins, elle contient l'explication et l'achèvement de la Loi, donnée par Dieu lui-même à Moïse sur le Sinaï, et transmise par tradition orale jusqu'à leur temps : aussi il faut l'admettre aveuglément. La seconde est appelée *Haggada*, הרדה « narration » : elle comprend tout ce que les anciens interprètes juifs ont tiré de la grammaire, de l'archéologie, de l'histoire et des traditions non halachiques ; on y trouve quelques indications utiles au point de vue historique et grammatical. Les principaux Midraschim sont les livres, presque aussi anciens que la première partie du Talmud, intitulés *Sifra*, qui explique le Lévitique ; *Sifri*, qui commente les deux derniers livres du Pentateuque, et *Rabboth*, qui renferme l'exposition du Pentateuque et des Megilloth.

II. — Les *Caraïtes*, qui paraissent vers le VIIe ou le VIIIe siècle, diffèrent des Talmudistes dans l'herméneutique et l'exégèse : ils n'admettent que la seule Écriture et rejettent toutes les traditions talmudiques. On a pu les appeler les protestants juifs, à cause de leur principe d'interpréta-

1. Matt., XXIII, 16 et suiv. ; Marc, VII, 11 et suiv., etc.

tion personnelle de l'Écriture. Ils suivent surtout le sens littéral, sans toutefois rejeter le sens mystique.

III. — *L'École d'Alexandrie,* représentée principalement par Aristobule et Philon, rejette le sens littéral pour s'attacher au sens allégorique. Ainsi Philon ne voit dans les personnages de l'Ancien Testament que certains modes de l'âme : « Modos enim animæ eosque bonos omnes sacræ describunt litteræ... Nam primus, nomine Abraham, significat virtutem doctrina acquisitam, medius Isaac virtutem a natura productam, tertius Jacob virtutem usu ac meditatione paratam » [1]. Adam est le symbole de l'homme inférieur ; Caïn, celui de l'égoïsme ; Noé, celui de la justice, Les *Cabbalistes* vont beaucoup plus loin que Philon. Ils se vantent d'être en possession d'une certaine doctrine secrète révélée à Moïse sur le Sinaï. En suite de quoi, ils se servent de trois procédés pour découvrir les sens cachés de l'Écriture. Au moyen de la *Gématrie*, ils comptent les lettres des mots, et trouvent dans les nombres ainsi produits certaines doctrines. Par le *Notaricon*, ils prennent chaque lettre d'un mot pour l'initiale d'un mot entier, et forment ainsi de nouvelles phrases [2]. La *Themura* change les lettres. Pour cela on suit l'*athbasch*, d'après lequel la première lettre de l'alphabet équivaut à la dernière, la seconde à l'avant-dernière, et ainsi de suite [3] ; ou l'*albam,* dans lequel on substitue le lamed, douzième lettre, à l'aleph, qui est la première, le mem au beth, etc. Ces procédés artificiels sont certainement très anciens [4]. Le principal livre des Cabbalistes est le *Zohar*, qui ne paraît guère an-

1. *De Abrah.*, II.
2. Ainsi : le premier mot de la Genèse בראשית forme une phrase signifiant : « il créa le firmament, la terre, les cieux, la mer, l'abîme ».
3. Il y en a des traces dans le texte massorétique. Jérém., XXV, 25 ; LI, 41.
4. Les gnostiques trouvaient aussi des mystères dans les lettres et dans les nombres. S. Irénée, *Adv. Hær.* I, XIV, n. 2.

térieur au XIII[e] siècle, et où le Pentateuque est expliqué de la manière la plus arbitraire.

§ 2. — *Principaux Interprètes juifs.*

I. — Parmi les Talmudistes, les cinq principaux sont : *Jarchi* ou *Raschi* (R. Salomon Jizchaki), né à Troyes vers 1040, mort en 1105, qui cherche avec soin le sens littéral, mais qui s'élève souvent contre les chrétiens et s'éloigne souvent de la tradition juive sur le Messie ; quoique son style soit assez obscur, il est très prisé des Juifs, et son commentaire sur le Pentateuque est le premier livre qu'ils aient fait imprimer. Abenezra, né à Tolède (1093-1168), est le plus littéral et le plus soigneux des interprètes juifs. Maimonide (1139-1208), né en Espagne, dans son *Mosé Nebochim*, explique beaucoup d'endroits de l'Écriture, et s'efforce de concilier le Pentateuque avec le Talmud. Kimchi (1170-1240), né à Narbonne, est le plus célèbre des grammairiens et des interprètes juifs, à cause de sa connaissance approfondie de la langue, de sa méthode et de sa clarté. Son antipathie contre les chrétiens apparaît souvent dans ses explications des Prophètes. Abarbanel (1437-1508), Portugais, a expliqué le Pentateuque, les Rois et les Prophètes ; malgré ses longues digressions théologiques, c'est un des plus utiles des exégètes rabbiniques.

II. — Parmi les Cabbalistes, on citera Moïse Dachmanide (1194-1280), Espagnol, qui a commenté le Pentateuque, Job, le Cantique des cantiques, mais dont les œuvres peuvent être plus utiles à ses coreligionnaires qu'aux chrétiens.

III. — Les Caraïtes nomment Jacob ben Ruben (XII[e] siècle) ; Aaron ben Joseph (mort en 1294), dont les commentaires sur le Pentateuque sont excellents, et Aaron ben

Élia (XIVe siècle), qui a aussi expliqué le Pentateuque, mais d'une manière plus diffuse.

II. — Chrétiens.

§ I. — *Herméneutique des Pères.*

I. — Systèmes herméneutiques des Pères.

1° Les premiers Pères suivirent la méthode simple et populaire employée par les Apôtres dans leurs prédications et dans leurs livres. Ils défendirent surtout contre les Juifs le sens messianique des prophéties de l'Ancien Testament, et développèrent le sens typique des Apôtres. S. Justin suit d'excellents principes herméneutiques dans son *Dialogue avec Tryphon*, où il expose beaucoup de prophéties messianiques. S. Irénée s'attache surtout au sens littéral, ce qui l'a quelquefois empêché de distinguer suffisamment entre le sens propre et le sens métaphorique [1].

2° Au commencement du IIIe siècle, un double mouvement se produit, qui fait naître deux écoles : celle d'Alexandrie, qui préfère les sens allégoriques ; celle d'Antioche, qui suit le sens littéral. L'école d'Alexandrie, illustrée par S. Pantène, Clément d'Alexandrie, Origène, Héraclas, S. Denys, etc., suivit volontiers les traces de Philon dans l'interprétation allégorique et mystique de la Bible. Sans rejeter entièrement le sens littéral, ils lui préféraient de beaucoup le sens spirituel. C'est surtout à partir d'Origène que le système de cette école s'est complètement développé.

L'école d'Antioche est plus récente que celle d'Alexandrie :

1. C'est à cause de cela qu'il est favorable au millénarisme. *Adv. Hæres.*, V, XXXIII-XXXVI.



elle ne remonte qu'à la fin du IIIe siècle ; elle eut, croit-on, pour fondateurs S. Lucien, martyr, et Dorothée, prêtres d'Antioche. Au IVe siècle elle produisit de remarquables interprètes de l'Écriture, S. Jean Chrysostôme et Théodoret. Ses disciples s'attachent à chercher le sens littéral au moyen de la grammaire, de l'histoire, du contexte. Cela ne les empêche pas de reconnaître un sens typique dans bien des endroits de l'Ancien Testament.

L'école de Nisibe ou d'Édesse emploie la même méthode. Fondée à Nisibe par S. Jacques de Sarug (mort en 338), elle acquit beaucoup de célébrité à Édesse avec S. Éphrem, après la mort duquel ses disciples se laissèrent malheureusement aller au nestorianisme.

II. — Principaux interprètes depuis le IIIe jusqu'au VIe siècle.

1° *Orient.* — Nous ne ferons que citer S. Pantène, Clément d'Alexandrie et Jules Africain, pour arriver à Origène (185-254), «quem post Apostolos Ecclesiarum magistrum nemo nisi imperitus negabit »[1]. Il avait commenté toute l'Écriture, mais plusieurs de ses Commentaires ne nous sont pas parvenus[2]. Aucun des Pères grecs n'a réuni à un tel degré les qualités requises pour l'explication des Écritures ; malheureusement il les a gâtées par son penchant à l'allégorie. Néanmoins le commentateur doit toujours consulter les œuvres exégétiques, que les

1. S. Jérome, *de Nomin. hebr.*, præf.

2. On a encore d'Origène : *Homélies* sur les quatre premiers livres du Pentateuque, Josué, les Juges : deux homélies sur I Rois ; quelques-unes sur Ps. XXXVI-XXXVIII, deux sur le commencement du Cantique ; beaucoup sur Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et l'Évangile de S. Luc ; — *Commentaires* sur l'Épître aux Romains, sur S. Matthieu, XIII, 16, XXVIII, 20, neuf tomes sur S. Jean, la première partie d'un Commentaire sur le Cantique, Commentaire des Psaumes I-XXXVI et CXVIII-CI.

Pères latins ont eues en si haute estime. Les plus illustres disciples d'Origène sont S. Denys, évêque d'Alexandrie († 265) et S. Grégoire le Thaumaturge († 270), dont il reste une métaphrase sur l'Ecclésiaste. Eusèbe de Césarée († 340) est un admirateur déclaré d'Origène. Il a laissé un assez grand nombre d'ouvrages d'Écriture sainte : un Commentaire sur le Psautier, un Commentaire sur Isaïe, des Questions évangéliques ; dix Canons d'harmonie évangélique, essai intéressant de concordance des Évangiles ; l'*Onomasticon*, traduit en latin par S. Jérôme; la *Démonstration évangélique,* dont dix livres nous sont parvenus, et où il interprète beaucoup de prophéties messianiques. S. Athanase († 373), dans sa Lettre à Marcellin, divise les psaumes en diverses catégories ; la *Synopsis Scripturæ sacræ* mise sous son nom, est une œuvre de l'école d'Alexandrie, mais lui est un peu postérieure. S. Éphrem († 378) a laissé des commentaires sur presque tous les livres bibliques : avant d'entrer dans l'interprétation, il s'occupe de l'auteur, de l'argument et du but du livre ; il s'attache surtout au sens littéral, d'où il tire des applications morales et des explications allégoriques. S. Basile († 379) est l'auteur d'homélies sur l'Hexaéméron, où il suit le sens littéral et donne d'intéressantes explications. S. Grégoire de Nysse († 394) est l'auteur d'un livre sur le même sujet, où il complète le travail de son illustre frère, mais en s'attachant surtout aux allégories ; nous citerons aussi son « de Hominis Opificio » et ses deux livres sur les titres des Psaumes. Il est d'une lecture assez difficile, et, parmi les Pères grecs, aucun n'est peut-être aussi obscur [1]. L'allégorie est aussi chérie par S. Épiphane († 403), et il ne faut pas chercher d'explications littérales dans ses livres *de Mensuris et Ponderibus* et *de Duodecim Gemmis,* c'est-à-dire

1. Cornely, *op. cit.*, p. 622.

des pierres précieuses qui ornaient le rational du grand-prêtre [1]. — S. Jean Chrysostôme (344-407) est un des interprètes les plus utiles : ses Commentaires sur le Nouveau Testament sont surtout extrêmement remarquables ; il n'a été surpassé par personne dans l'explication des Épîtres de S. Paul. Cherchant toujours le sens littéral, il discute tous les mots avec une grande sagacité. Cela ne l'empêche pas de développer les types de l'Ancien Testament, surtout ceux qui sont indiqués dans le Nouveau. Les conséquences pratiques qu'il tire pour la correction et le progrès des mœurs, sont surtout remarquables. — Si Théodore de Mopsueste († 429) avait conservé la vraie foi [2], il eût pu rendre d'éminents services à l'interprétation des saintes Écritures : il était doué en effet de toutes les qualités du bon commentateur, comme on peut encore en juger parce qu'il a écrit sur les petits Prophètes. — Les Commentaires de S. Cyrille d'Alexandrie († 444) sur Isaïe et les petits Prophètes exposent à la fois le sens littéral et le sens allégorique. Dans ses explications du Nouveau Testament, ce Père est plutôt théologien dogmatique qu'interprète. — Théodoret, évêque de Cyr († 458) suit les traces de S. Chrysostôme et de Théodore de Mopsueste. Dans ses *Questions sur le Pentateuque*, etc., il ne s'occupe que de quelques passages difficiles pour en donner une explication claire. Son *Interprétation des Psaumes* s'éloigne de l'allégorie et est en garde contre un emploi trop étendu des prophéties messianiques. L'*Explication du Cantique des cantiques* est dirigée contre Théodore de Mopsueste, qui toutefois n'est pas nommé. L'*Interprétation des prophètes* est excellente. Plus précis et aussi clair que S. Chrysostôme, Théodoret évite les applications morales et surtout les allégories.

1. Rosenmuller ne parle pas de S. Épiphane.

2. Il rejette en effet, sous l'influence de ses préjugés, presque toutes les prophéties messianiques.

2° *Occident.* — Les commentateurs occidentaux suivent la même voie que les orientaux. Tous en effet, sauf S. Augustin, se servent fréquemment des commentaires grecs, et S. Jérôme a pu dire, à cause de cela, qu'ayant fait captifs les Grecs, ils ont, par droit de conquête, transporté leurs explications dans leur langue : « captivos sensus in suam linguam victoris jure transposuerint »[1].

S. Hippolyte († 235), qui, tout en écrivant en grec, est prêtre de l'Église romaine, et doit par suite être mis au nombre des occidentaux, a fourni, d'après le témoignage de S. Jérôme, le modèle qu'Origène a suivi. Presque tous ses travaux exégétiques ont péri. Tertullien et S. Cyprien n'ont pas laissé de commentaires *ex professo ;* mais on trouvera malgré cela d'utiles explications dans leurs ouvrages. S. Victor de Petau († 297) avait composé en latin de nombreux commentaires, très vantés par S. Jérôme, et dont il ne nous est parvenu que quelques fragments. On doit à S. Hilaire de Poitiers († 367) des traités sur les Psaumes et sur Job (qui ne nous est pas parvenu) et un commentaire sur S. Matthieu. L'auteur, qui avait beaucoup étudié Origène, appuie surtout sur le sens allégorique et les interprétations morales[2]. Il explique mieux le sens littéral dans ses douze livres « de Trinitate ». — Le système d'interprétation de S. Ambroise († 397), loué par Cassio-

1. *Ep.* LVII, *ad Pammach.*, VI.

2. « Non est ambigendum ea quæ in Psalmis dicta sunt secundum evangelicam prædicationem intelligi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiæ Spiritus sit locutus, tamen totum illud ad cognitionem adventus Domini nostri J. C. et corporationis, et passionis et regni, et resurrectionis nostræ gloriæ, virtutemque referatur... Sunt enim universa allegoricis et typicis contexta virtutibus, per quæ omnia Unigeniti Dei Filii in corpore et gignendi et patiendi et moriendi et resurgendi, et in æternum glorificandi sibi qui in eum crediderint, regnandi et cæteros judicandi sacramenta pandantur » (*Prol. in Psalm.*)

dore et Pélage, est vivement critiqué par S. Jérôme, d'après qui l'évêque de Milan a l'habitude de « ludere in verbis et in sententiis dormitare[1] ». Ses explications sont en forme d'homélie, où il s'attache trop aux allégories; néanmoins, dans son exposition de S. Luc, il est loin de négliger le sens littéral. Avec Origène, il distingue les sens historique, moral et mystique; c'est ce dernier qui résout les contradictions qui semblent causées par le sens historique. Il faut exposer quelques livres littéralement: ainsi la Genèse; d'autres mystiquement comme le Lévitique; d'autres moralement, comme le Deutéronome. Les Proverbes ont un sens littéral; l'Ecclésiaste, un sens moral; le Cantique, un sens mystique. Quant aux Psaumes et à l'Évangile, on doit les exposer dans un triple sens[2]. Les applications morales abondent dans toutes les homélies de S. Ambroise. Rufin († 410) a surtout traduit en latin les commentaires grecs[3]. On lui doit aussi deux livres « de Benedictionibus patriarcharum », où il expose les sens littéral, allégorique et moral.

S. Jérôme († 420) est sans conteste le premier des interprètes latins. Il a consacré sa vie à l'explication de la Bible. Nous avons déjà parlé de sa traduction et de sa révision de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ses œuvres exégétiques sur l'Ancien Testament sont : Questions hébraïques sur la Genèse ; Commentaires sur l'Ecclésiaste, sur les grands et les petits Prophètes, sur le Nouveau Testament: quatre livres sur l'Évangile de S. Matthieu, trois sur les Épîtres aux Galates et aux Éphésiens, un sur l'Épître à Tite, et un sur celle à Philémon. Dans ses Lettres se trouvent aussi beaucoup de renseignements précieux pour l'exégète. Le premier principe qu'il suit est de se tenir

1. Præf. *translat. hom. Orig. in Lucam.*
2. *Prolog. in Lucam.*
3. Ces traductions sont souvent augmentées ou abrégées au gré du traducteur.

solidement à la tradition ecclésiastique, « juxta ecclesiasticam intelligentiam »[1]. Aussi s'attache-t-il beaucoup aux nombreux commentateurs qu'il a lus. Souvent il se contente de rapporter leurs différents sentiments. « C'est en cela principalement qu'excellent ses commentaires. On y trouve les opinions des anciens commentateurs, qu'il avait lus avec soin, et dont il ne nous reste presque rien. Il marque quelquefois leurs noms, principalement celui d'Origène, de qui il a emprunté la meilleure partie de ses Commentaires sur S. Paul. Comme il n'avait pas moins lu les auteurs profanes que les ecclésiastiques, il cite aussi quelquefois ces premiers, et il prend même de là occasion de faire des digressions, ajoutant de plus, de temps en temps, ce qu'il avait appris des rabbins. En un mot, il n'y a point de commentateur dans toute l'antiquité qui fasse paraître une si grande érudition sur toutes sortes de sujets »[2]. Cette érudition a quelquefois l'inconvénient d'empêcher de saisir sa pensée personnelle. Quant au sens, il expose d'abord ordinairement avec soin le sens historique ou littéral; mais il faut avouer qu'ensuite il passe volontiers aux explications allégoriques ou spirituelles: car, dit-il[3], « post historiæ veritatem spiritualiter esse accipienda omnia ». Son meilleur commentaire est celui sur les grands prophètes, où il se laisse moins aller aux allégories.

S. Augustin († 430) occupe chez les Latins le second rang après S. Jérôme. Il essaye dans ses livres *de Doctrina christiana* de donner les règles de l'interprétation historique et grammaticale. Ses Commentaires sur la Genèse et sur l'Heptateuque se ressentent de son ignorance de

1. *In. Ezech.* XXXVIII, 1 et suiv.; *in Dan.* III, 17.
2. R. Simon, *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament*, 1693, in 4°, p. 222.
3. *In Isaiam*, prol.

l'hébreu et de son peu de familiarité avec le grec. Ses explications des Psaumes sont toutes remplies d'explications allégoriques et d'applications morales. Dans ses travaux sur le Nouveau Testament [1], on remarque surtout les *Tractatus in Joannem*, où les ariens, les donatistes et les pélagiens sont vigoureusement combattus. Dans presque toutes ses œuvres exégétiques, S. Augustin est plutôt théologien dogmatique ou orateur qu'interprète, et par suite il est plus utile aux théologiens et aux prédicateurs qu'aux commentateurs [2].

Cassiodore († 562) a écrit un livre intéressant *de Institutione divinarum litterarum*. Son exposition du Psautier ne manque pas non plus de mérite. — S. Grégoire le Grand († 604) s'attache surtout à l'explication morale. On lui doit trente-cinq livres de Morales sur Job, vingt-deux homélies sur Ézéchiel, quarante homélies sur les Évangiles. Il insiste bien en théorie sur la valeur du sens littéral [3], mais il ne s'y attache guère en pratique, et consacre surtout son développement aux allégories, aux types et aux applications morales. — Un de ses disciples, S. Patère, a réuni dans son livre *de Expositione Veteris et Novi Testamenti* les explications de S. Grégoire sur la Bible.

§ II. — *Herméneutique du moyen âge et des temps modernes.*

I. — **Principaux interprètes du VII[e] siècle à la fin du Concile de Trente.**

1° *Orient.* — L'originalité disparaît, et les commenta-

1. *De Consensu Evangelistarum, Quæstiones evangelicæ, de Sermone Domini in monte libri II, Expositio Epistolæ ad Galatas*, etc.
2. Cornely, *Introd.*, t. I, p. 637.
3. « In verbis sacri eloquii prius servanda est veritas historiæ et

teurs se bornent habituellement à faire des extraits des écrivains précédents. Les compilateurs de *Chaînes* sont donc à cette époque très nombreux ; néanmoins on peut citer quelques commentateurs originaux et dignes de mention.

André de Césarée (v^e ou viiie siècle) suit les Pères dans son commentaire, historique, tropologique et allégorique, sur l'Apocalypse. Il en est de même d'Aréthas de Césarée dans son travail sur le même sujet. — Procope de Gaza († 524) a composé des commentaires sur l'Octateuque et sur Isaïe. — Hésychius (v^e ou vi^e siècle) est on ne peut plus porté à l'allégorie. Il en est de même d'Anastase le Sinaïte († 599), d'Olympiodore († 620) et de S. Maxime († 662). — L'exposition de S. Jean Damascène († 760) sur les Épîtres de S. Paul, tirées principalement de S. Chrysostome, avec des additions dues à Théodoret et à S. Cyrille, est une œuvre fort utile. — Photius († 891), dans ses *Amphiloques*, sans négliger le sens mystique, s'attache surtout au sens littéral. — Théophylacte († 1107), évêque des Bulgares, a commenté tous les livres du Nouveau Testament ; il ajoute à de nombreux extraits de S. Jean Chrysostôme beaucoup d'explications allégoriques et morales qui lui sont personnelles. — Euthymius Zigabenus († 1118), auteur d'une Explication littérale des Évangiles et d'une Exposition des Psaumes, est le dernier commentateur grec qui ait droit d'être cité.

A la suite de ces commentateurs viennent les compilateurs de *Chaînes* [1]. Par ce mot *catenæ* on entend des commentaires perpétuels tirés des œuvres des Pères de façon à expliquer chaque verset par divers extraits contenant soit

postmodum requirenda spiritualis intelligentia allegoriæ : tunc enim allegoriæ fructus suaviter carpitur, quum prius per historiam in veritatis radice solidatur ». *Hom. XI in Evang*, *I*.

1. V. R. Simon, *Hist., critique des commentateurs du N. T.*, p. 422 et suiv.

les mots mêmes des auteurs, soit seulement leur abrégé, extraits ou abrégés suivis la plupart du temps du nom de l'auteur [1]. Les Pères qui ont été le plus mis à contribution sont Origène, S. Chrysostôme, Théodoret, S. Cyrille d'Alexandrie ; mais beaucoup d'autres y sont aussi cités. Il faut remarquer qu'un certain nombre de passages modernes y sont mis sous le nom d'auteurs anciens ; ce qui fait qu'on doit les consulter avec précaution. Malgré cet inconvénient, l'on doit à ces *Chaînes*, qui pour la plupart sont anonymes, la connaissance de beaucoup d'explications patristiques [2].

2° *Occident.* — S. Isidore de Séville († 636), outre ses travaux d'introduction, a laissé plusieurs ouvrages où il s'occupe surtout des figures et du sens mystique. — Le vénérable Bède († 735) mérite un bon rang parmi les interprètes : il a su en effet ajouter des notes personnelles nombreuses et excellentes aux extraits qu'il a faits des anciens Pères, et qu'il a soin de distinguer pour qu'on ne les puisse confondre avec ses réflexions particulières. Il admet les quatres sens développés plus tard par les scolastiques ; mais il s'attache surtout au sens figuré : ainsi il a expliqué d'une manière purement allégorique les livres de Samuel, d'Esdras, de Tobie.— Paul Warnefrid († 799) n'a pas fait de commentaires; sur l'ordre de Charlemagne, il a seulement tiré des œuvres patristiques des homélies sur les péricopes des dimanches et des fêtes, destinées à êtres lues dans les églises. — Alcuin († 804) a suivi la même voie que le vénérable Bède. Ses disciples, Haymon d'Alberstadt († 855) et Raban Maur († 856) ont laissé de

1. Les Grecs les appellent συλλογαί, συναγωγαὶ ἑρμηνειῶν, ἐξηγήσεις συνερανισθεῖσαι.

2. Les jésuites Cordier et Passin (xviie siècle) et l'anglican Cramer (1840 et suiv.) en ont publié un grand nombre.

nombreux commentaires, qui dénotent, chez le dernier surtout, une assez grande science [1].

Walafrid Strabon († 849) est l'auteur de la *Glossa ordinaria*, ainsi appelée à cause de l'usage qu'en ont fait les théologiens. La Glose est une chaîne abrégée tirée des œuvres de S. Jérôme, de S. Augustin, de S. Grégoire le Grand, de S. Isidore de Séville, de Bède, plus rarement de S. Ambroise et de S. Chrysostôme, quelquefois même d'Origène, de Cassiodore, de Raban Maur. Le Maître des Sentences lui donne le nom d'autorité, « auctoritas dicit » ; S. Thomas, dans son Commentaire sur S. Paul, la commente quelquefois de la même manière que les paroles de l'Apôtre. On y a ajouté souvent, par la suite, des citations de rabbins et d'auteurs profanes [2]. La *Glose interlinéaire*, due à Anselme de Laon († 1117), consiste en courtes notes intercalées entre les lignes du texte scripturaire, et expliquant plutôt les mots que les phrases ; l'auteur s'attache de préférence au sens mystique.

On se contentera de citer, parce qu'ils ont peu donné de nouveau [3], Remi d'Auxerre († 899), Notker le Bègue († 912), S. Bruno de Wurzbourg († 1045) [4], Lanfranc de Cantorbéry († 1089), S. Bruno, fondateur des Chartreux († 1101), qui a expliqué, surtout au point de vue théologique, les Psaumes et les Épîtres de S. Paul ; Bruno d'Asti († 1125) ; Rupert, abbé de Deutsch († 1155).

1. Le P. Cornely, *op. cit.* p. 647, a tort de dire que cet écrivain savait l'hébreu. V. notre *Essai sur l'histoire de la Bible au moyen-âge*, Paris, 1878, in-8°, p. 14.

2. R. Simon, *op. cit*, p. 378. L'édition princeps est de Rome, 1472.

3. Cornely, *op. cit.*, p. 649.

4. Selon quelques auteurs (M. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 255), il était très versé dans le grec. Voici une preuve de sa science : « Angelus dictus est ex græco sermone, id est, a *goni*, quod latine dicitur *genu* » (L'abbé Tougard, *l'Hellénisme dans les écrivains du moyen âge*, Rouen, 1886, in-8°, p. 47).

L'époque des scolastiques n'a pas autant négligé l'étude de l'Écriture qu'on est porté à le croire. Ces théologiens ont manqué, il est vrai, de beaucoup de secours nécessaires pour cette étude: la connaissance des langues [1], de l'histoire, de la géographie, de l'archéologie ; en revanche, ils avaient une connaissance profonde du dogme et une lecture prolongée de l'interprétation traditionnelle. Ils suivent les règles herméneutiques données par les Pères. Tous admettent un double sens, littéral et figuré, et distinguent ce dernier en allégorique, tropologique et anagogique ; tous enseignent que seul le sens littéral peut fournir des preuves sérieuses. Mais en pratique ils ne sont guère restés fidèles à leur principe : ils affectionnent les allégories, les applications morales. La forme extérieure de leurs commentaires est presque toujours assez fastidieuse, à cause de leur amour excessif des divisions et des subdivisions, qui aident cependant à l'intelligence du texte. Ce qui est le meilleur dans leur méthode, c'est qu'ils s'occupent du livre tout entier, et montrent le but que poursuit l'auteur.

Hugues de Saint-Victor († 1141) peut être mis au nombre des bons interprètes : il a fait une espèce d'introduction à l'Écriture dans ses *de Scripturis et Scriptoribus sacris prœnotationes*, où l'on trouve une idée très fausse de l'inspiration et de la canonicité [2]. Dans ses Commentaires, il explique le texte d'une manière plus pratique que scientifique, et montre un grand penchant aux allégories. Abai-

1. Durand (*in Apoc.* XIX, 1) : « Alleluia. Augustinus sic exponit: *al*, id est, salvum, *le*, id est; me, *lu*, id est, fac ; *ia*, id est, Domine. Hieronymus sic: *alle*, id est, cantate ; *lu*, id est, laudem ; *ia*, id est, ad Dominum. Gregorius sic : *alle*, id est, Pater ; *lu*, id est, Filius; *ia*, id est, Spiritus sanctus ». Le P. Cornely, qui cite, d'après Gésénius, ces inepties (p. 653), doute qu'elles soient tirées des œuvres d'un scolastique.

2. Trochon, *Essai*, p. 28.

lard († 1142) a exposé l'Hexaéméron et l'Épître aux Romains selon le sens littéral; ailleurs il tombe facilement dans l'allégorie. — Hervé de Dol († 1145) a écrit sur Isaïe un commentaire où il suit S. Jérôme; dans son Explication des Épîtres de S. Paul, citée souvent sous le nom de S. Anselme de Cantorbéry, il joint à des explications tirées des Pères ses idées particulières. — S. Bernard († 1158) se donne tout entier à la recherche des figures et de l'allégorie mystique; il n'est guère permis de le mettre au nombre des commentateurs. — Les Commentaires de Pierre Lombard († 1164) ont tout à fait le caractère des chaînes et des gloses. Il s'attache surtout au sens spirituel [1]. — Gerhoh († 1169) a écrit un singulier commentaire assez diffus sur la plupart des Psaumes.—Richard de Saint-Victor († 1173) est tout entier aux sens allégoriques et aux figures [2].

Hugues de Saint-Cher († 1260) a beaucoup contribué aux progrès des études scripturaires par son Correctoire et ses Concordances. Ses Postilles distinguent soigneusement le sens littéral de l'allégorique. — Albert le Grand († 1280), dans ses nombreux commentaires, ne suit pas toujours la même méthode. Il explique les Psaumes allégoriquement ou tropologiquement; sur les Prophètes, il s'attache un peu plus à la lettre. En expliquant l'Évangile, s'il ne s'étendait pas autant dans la réfutation des objections des hérétiques, il atteindrait au niveau des meilleurs commentateurs. Il faut remarquer cependant qu'il ne connaît guère des Pères que ce qu'il a lu dans la Glose ordinaire. — S. Thomas d'Aquin († 1274) surpasse par son exégèse tous les scolastiques. Sa *Catena aurea* sur les Évangiles est la première

1. V. l'abbé Protois, *Pierre Lombard*, Paris, 1881, in-8°, p. 120.
2. V. notre *Essai*, p. 34. — Il a, dans *de Emmanuele*, réfuté son téméraire collègue André de Saint-Victor, que nous avons fait le premier, connaître, il y a quelques années.

parmi les latines. Dans ses autres commentaires [1], où il fait profession d'exposer le sens littéral, il ne néglige cependant ni les allégories ni les figures. Il étudie attentivement la connexion des phrases ; mais il pousse si loin les divisions, qu'il rend parfois le texte difficile à comprendre. — S. Bonaventure († 1274) vise plus à la pratique qu'à l'étude scientifique. — Raymond Martin († 1290) est célèbre par son *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos*, où, dans la seconde partie, sont expliqués beaucoup de textes messianiques. — Roger Bacon († 1248) mérite une mention spéciale : aucun auteur du moyen âge n'a eu des vues si correctes et si utiles sur la critique de la Vulgate [2].

Nicolas de Lyre († 1340), juif converti, est l'auteur d'une excellente postille [3]. Il admet un quadruple sens, tout en reconnaissant que le fondement de tous est le littéral, qui seul peut servir pour les preuves. Aussi, dans son commentaire, emprunté en grande partie à Jarchi, ne cherche-t-il que le seul sens littéral. Il semble même admettre deux sens littéraux pour certains passages [4]. Comme il ne sait pas le grec, son Commentaire du Nouveau Testament est la plupart du temps inférieur à celui de l'Ancien.

Au xve siècle, Gerson († 1429), auteur d'un commentaire sur le Cantique des cantiques, mérite surtout l'attention à cause de ses *Propositiones de sensu litterali Scripturæ et de causis errantium*. Il commence par y établir que le sens de l'Écriture est toujours vrai ; ce sens, il faut le

1. Sur Job, les cinquante premiers Psaumes, le Cantique, Isaïe, S. Matthieu, S. Jean, les Épîtres de S. Paul.

2. V. notre *Essai*, p. 70 et suiv. — Pierre Comestor et Pierre de Riga n'ont pas droit à figurer dans cette étude.

3. Rome, 1471-1472, 5 vol. in-f°. Il faut y joindre les observations (le titre *Additiones* n'est pas juste) de P. de Bergos († 1435).

4. V. Rich. Simon, *Histoire des commentateurs*, p. 480.

déterminer, non d'après les règles de la logique et de la dialectique, mais plutôt d'après celles de la rhétorique, et suivant les images et les locutions figurées qu'autorise l'usage, en tenant compte du contexte et des endroits parallèles. Ce sens littéral [1], ajoute-t-il dans sa troisième proposition, c'est l'Église, gouvernée par l'Esprit-Saint, qui le décide, et non la volonté ou l'interprétation du premier venu [2]. Alphonse Tostat, *Abulensis* [3] († 1455), auteur d'une érudition admirable et d'une extrême fécondité [4]. Ses commentaires, un peu diffus et trop remplis d'érudition théologique, exposent d'abord le sens littéral, mais sont loin d'être exempts d'explications allégoriques. Laurent Valla († 1457) a le tort d'attaquer trop âprement la Vulgate ; ses notes sur le Nouveau Testament, plus grammaticales que théologiques, ne sont pas inutiles. Le commentaire très diffus de Denys le Chartreux († 1471) n'a aucune originalité.

Didace de Stunica († 1531) défend la Vulgate contre Érasme [5] et Lefèvre d'Étaples. Cajétan († 1535) laisse de côté la Vulgate, pour lui substituer une version nouvelle faite sur les originaux [6], et à laquelle il adapte son commentaire, peu soucieux de la tradition exégétique et plein d'opinions particulières, mais s'attachant surtout au sens littéral. — Santius Pagnini († 1536) a rendu de grands services à l'étude de l'hébreu. Ses deux ouvrages, *Isagoge in sacras litteras* et *Isagoge ad mysticos S.*

1. Le dominicain Jean Petit enseigne que le sens littéral de l'Écriture est faux. Trochon, *Essai sur la Bible*, p. 92.
2. *Ibid.*, p. 121.
3. Il était évêque d'Avila.
4. Ses œuvres forment 27 vol. in-f°. dans l'édition de Venise, 1728. — La première édition est de Séville, 1491.
5. Il exagère même ses attaques jusqu'à le traiter de luthérien.
6. Ignorant les langues, il suit un Juif pour l'hébreu, un autre auteur pour le grec.

Scripturæ sensus méritent d'être mentionnés ici. Vatable († 1547) et Gagney († 1549) ont laissé de bonnes notes sur la Bible. Celles de Vatable ont été modifiées dans un sens protestant par R. Estienne. Citons encore Jean Ferus († 1554), Isidore Clarius († 1555), éditeur d'une Vulgate corrigée ; Jérôme Oleaster († 1562), très attaché au sens littéral.

II. — Principaux Interprètes depuis le Concile de Trente jusqu'à notre époque.

1° *Du Concile de Trente à la fin du* XVIIe *siècle.*

Le P. Cornély appelle avec enthousiasme cette période le siècle d'or de l'exégèse catholique moderne [1]. La méthode suivie alors par ces interprètes est celle des Pères et des scolastiques. Outre le sens littéral, ils admettent un sens figuré, et ne méprisent ni les conséquences tropologiques ni les accommodations allégoriques. Plusieurs, à la suite de S. Augustin, ont admis un sens littéral multiple, mais seulement pour quelques rares passages, ce qui ne peut donc diminuer la valeur de leurs commentaires. Fidèles à la décision du Concile de Trente, ils suivent l'interprétation des Pères et le texte de la Vulgate, sans négliger toutefois de consulter les originaux et les versions anciennes [2].

Sixte de Sienne († 1569) a bien mérité des études bibliques par sa *Bibliotheca sancta,* bon essai d'introduction dû à un homme des plus érudits. Masius († 1573), un des éditeurs de la Polyglotte d'Anvers [3], a écrit d'excellents commentaires sur le livre de Josué et sur les dix-huit der-

1. *Introd.,* t. I, p. 671.
2. On peut consulter sur ces commentateurs, outre R. Simon, *op. cit.,* Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* Inspruck, 1871 et suiv.
3. V. plus haut, p. 136.

niers chapitres du Deutéronome. — Cornélius Jansénius, évêque de Gand († 1575), est auteur de deux ouvrages utiles : *Paraphrasis et Annotationes in Psalmos,* et *Commentarius in concordiam et totam historiam evangelicam ;* ce dernier est approuvé unanimement. — Le Commentaire sur Isaïe, de Forerius († 1581) est des meilleurs qu'on puisse lire. — Le jésuite Maldonat († 1583), dans ses *Commentarii in quatuor Evangelia* [1], a donné le modèle d'un commentaire. Ses *Commentarii in præcipuos libros Veteris Testamenti* ont moins de mérite et d'autorité. — Salmeron († 1585) a fait de bonnes dissertations sur le Nouveau Testament. — Ribera († 1591) a de bons commentaires, quoiqu'un peu diffus sur les Petits Prophètes et sur l'Épître aux Hébreux. — Prado († 1595) et Villalpand († 1608) ont écrit un commentaire remarquable sur Ézéchiel ; mais il ne faut pas trop se fier à leur restauration du temple, qui est souvent par trop conjecturale. — Les Commentaires de Tolet († 1596) sur S. Luc, sur S. Jean et sur l'Épître aux Romains sont des meilleurs qu'on puisse lire. — Serarius († 1609) est un excellent interprète, qui, quoiqu'un peu diffus, connaît admirablement le style de l'Écriture. — Les travaux de Pererius († 1610) sur la Genèse et Daniel, quoiqu'aussi trop diffus et trop remplis de digressions, n'en sont pas moins, à cause de leur érudition, des plus utiles. Les Commentaires d'Estius († 1613) sur les Épîtres de S. Paul et sur les Épîtres catholiques sont les meilleurs qui aient paru sur ce sujet ; on ne peut lui reprocher que d'être un peu long et trop rempli de discussions théologiques.

1. Pont-à-Mousson, 1596. Les plus récentes éditions sont de Mayence, 1874, et de Barcelone, 1882. Dans les éditions postérieures à 1607 donnant le texte de la Vulgate de Clément VIII, le commentaire diffère quelquefois du texte. Il est à regretter que les premiers éditeurs aient supprimé beaucoup de points relatifs à la critique du texte. V. R. Simon, *Lettres choisies,* Rotterdam, 1730, in-12, t. I, p. 238.

Estius a été nommé par Benoît XIV « doctor fundatissimus ». — Alcazar († 1613) est auteur d'un intéressant commentaire sur l'Apocalypse, dont Bossuet a admis le système. — Luc de Bruges († 1619), connu par ses travaux sur la Vulgate, a laissé un commentaire sur les quatre Évangiles. — L'Explication des Psaumes de Bellarmin († 1621) a une valeur reconnue même de beaucoup de protestants[1]. — Citons le bon Commentaire de Justiniani († 1622) sur les Épîtres catholiques ; les scholies de Mariana († 1624) et sa remarquable dissertation sur la Vulgate ; les Commentaires de Sanctius († 1626), sur les Paralipomènes, les Rois et les Prophètes; la traduction sur l'hébreu et le commentaire de Malvenda[2] († 1628) ; les prolixes travaux de Jean Lorin († 1634), dont le meilleur est consacré aux Actes des Apôtres ; les notes de Tirin († 1636). — On a fait à Cornelius a Lapide († 1637) une réputation qui ne nous paraît pas justifiée ; sans la discuter, disons que les meilleures parties de son volumineux commentaire sont celles qui concernent le Pentateuque[3] et les Épîtres de S. Paul[4]. — Le Commentaire sur Job, de Pineda († 1637), est appelé magnifique par le protestant Delitzsch. — Le Pentateuque de Bonfrère est la meilleure explication existante des livres mosaïques. Il faut lire aussi ses *Prœloquia in totam Scripturam*[5]. — Simon de Muis († 1644), connu par sa défense acharnée du texte hébreu contre le P. Morin, a écrit un bon commentaire sur les Psaumes, et compilé des extraits des rabbins sur quelques endroits du Pentateuque et de Josué. — Ghisleri

1. Sur le rôle de Bellarmin dans la révision de la Vulgate, il faut lire Gilly, *Précis d'introduction*, t. I.
2. Elle s'arrête à Ézéch. XVI.
3. Il y aurait bien des restrictions à faire sur ce point.
4. L'ensemble a été réédité à Naples, 1854; Paris, 1858.
5. Anvers, 1625.

(† 1646) est auteur d'un bon Commentaire sur le Cantique des cantiques. — Salazar († 1646) a commenté les Proverbes et l'Ecclésiaste ; Corderius († 1655) a fait un excellent commentaire sur Job ; les scholies de Menochius († 1655) sont bien connues des élèves des Séminaires. — Les ouvrages du P. Jean Morin († 1659), un des auteurs principaux de la Polyglotte de Paris, sont remplis d'érudition. Nul auteur n'est plus versé dans la littérature rabbinique [1]. On ne peut cependant s'empêcher de lui reprocher d'avoir voulu trop rabattre l'autorité du texte hébreu, [2] au profit du Pentateuque samaritain et de la Vulgate [3]. — Les compilations du P. de la Haye († 1661) n'ont pas grand intérêt. — Bossuet († 1704) a écrit des notes excellentes sur les cantiques ecclésiastiques, les livres sapientiaux et les Psaumes. Son explication de l'Apocalypse, qu'on a déjà mentionnée, jouit d'une grande célébrité.

2° *Depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours.*

Richard Simon († 1712) a le premier donné à l'introduction l'importance qu'elle mérite, et en a fait une branche séparée de la science des Écritures. Son *Histoire critique du Vieux Testament* [4], quoique parfois téméraire, émettait des hypothèses qui sont aujourd'hui unanimement acceptées. Son *Histoire critique du Nouveau Testament* [5] est plus

1. *Exercitationes biblicæ de hebraici græcique textus sinceritate*, Paris, 1660, in-f°.

2. Il prétend à tort que les Juifs ont corrompu à plaisir le texte hébreu. V. R. Simon, *Histoire critique du N. T.*, p. 466.

3. On lit dans un *Manuel biblique* bien connu : « Il dirigea la traduction de l'édition des LXX de Nobilius » (t. I, p. 266). Un des éditeurs des LXX, choisis par Sixte V, s'appelait Pierre Morin, né à Paris en 1531, mort à Rome en 1608. Nobilius fit la version latine de cette édition, que le P. Morin s'est contenté de reproduire (grec et latin), Paris, 1628, 3 vol. in-f°.

4. Paris, 1678, in-4°. Cette édition fut détruite, et il n'en reste que quelques exemplaires. La meilleure édition est celle de Rotterdam, 1685, in-4°.

5. Rotterdam, 1689-1693, 3 vol. in-4°.

importante encore, et le savant catholique Reithmayr a pu écrire à son sujet : « Il est devenu une mine, et, sous le rapport de la forme, un modèle pour tous ceux qui l'ont suivi... Il est à regretter que l'on n'ait pas suivi du côté des catholiques le mouvement imprimé à la science par R. Simon. On pouvait garder ce qu'il y avait de bon chez cet habile critique, sans adopter ses erreurs. On eût sans doute ainsi opposé une digue plus forte à l'invasion de la critique négative qui se développa peu après dans les écoles protestantes [1] ». Sa traduction, avec note, du Nouveau Testament a été trop sévèrement accusée par Bossuet[2]. Mgr Héfélé lui donne le titre glorieux de « criticcrum princeps [3] ».

B. de Montfaucon († 1741) a publié les restes des Hexaples d'Origène, et une bonne dissertation sur la vérité du livre de Judith. Son collègue Sabatier († 1742) a remis le premier en lumière les versions latines antérieures à S. Jérôme, dans un ouvrage qui est encore la base de toutes les recherches sur ce point[4]. — La réputation de dom Calmet († 1757) a été bien surfaite ; on trouve néanmoins beaucoup de renseignements précieux dans son Commentaire, qui est loin, pour le sens littéral, de tenir les promesses du titre, et surtout dans ses dissertations[5]. Les Commentaires de Picquigny († 1709) sur S.Paul ; l'Analyse du P. Mauduit († 1709) sont utiles. Au point de vue scientifique, il y a une bien plus grande

1. *Introduction au N. T.*, dans le P. de Valroger, *op. cit.*, t. I, pp. 20-21.

2. Glaire, *Introduction*, Paris, 1843, in-12, t. I, p. 423.

3. *Patrum apost. Opera*, Tubingue, 1855, in-8°, p. XXXVII. On peut opposer au jugement de Hurter (*Nomenclator*, t. II, p. 739) celui de Cornely, autrement compétent en Écriture Sainte (*Introd.*, t. I, p. 692).

4. Reims, 1739-1749, 3 vol in-f°.

5. Paris, 1707 et suiv. La plupart de ses dissertations sont reproduites dans la *Bible de Vence*.

valeur dans l'ouvrage sur la Vulgate, *Lux de luce*, du P. de Bukentop († 1710) et dans les travaux de Bianchini († 1764). Le P. Lamy († 1715), — Chérubin de Saint-Joseph († 1716), Noël Alexandre († 1721), Huet († 1722), Frœlich († 1758), Frassen († 1711), Bartolocci († 1687), Lelong († 1721), Houbigant († 1784), de Rossi († 1831) ont laissé d'utiles travaux sur des points qui se rapportent à l'étude de la Bible.

Au XIX[e] siècle, les études bibliques reprennent dans certains pays avec vigueur.

Jahn († 1816), doué d'une vaste érudition, se laisse trop envahir, dans son Introduction et dans son Archéologie, par les hypothèses rationalistes [1]. Hug († 1846) a donné une bonne Introduction au Nouveau Testament. Le P. Pianciani († 1862) a traité avec soin les questions de l'Hexaéméron et du déluge. On doit au P. Vercellone († 1868) une belle collection des variantes de la Vulgate et plusieurs importants travaux de critique. Les travaux du P. Patrizzi († 1881) sur l'herméneutique et l'exégèse ont une réelle importance. L'Introduction d'Ubaldi († 1884) est plus volumineuse qu'utile. Les *Études bibliques* de M. Le Hir († 1868) ont une valeur bien plus grande. L'Introduction de M. Glaire († 1872) a rendu en son temps beaucoup de services. Le P. de Valroger († 1876) a donné, d'après Reithmayr et quelques autres érudits allemands, une excellente Introduction au Nouveau Testament. — En Belgique, nous citerons les Commentaires de Beelen († 1884) sur quelques parties du Nouveau Testament, et la solide Introduction de M. Lami. — L'Angleterre nous fournit les noms du Cardinal Wiseman († 1865) et de Dixon ; — l'Allemagne, ceux de Herbst († 1836), Welte († 1885), Scholz († 1852), Reithmayr († 1872), Aberle

1. Ces ouvrages ont été remaniés et purgés de leurs erreurs par Ackermann († 1831).

(† 1876), Haneberg († 1879), Reinke († 1879), Bisping († 1884), et Cornely.

III. — Interprètes protestants [1].

1° Des origines du protestantisme à l'origine du rationalisme.

1° D'après les protestants, l'Écriture, négligée par l'Église, n'a reconquis qu'avec la réforme sa véritable place et sa légitime influence. Les quelques pages consacrées plus haut au moyen âge montrent ce que ces prétentions ont de peu justifié, et suffisent pour nous empêcher de réfuter ici des thèses condamnées d'avance.

Il est évident que dans le principe protestant, où la Bible est la seule règle de foi, il est indispensable de lire beaucoup l'Écriture sainte. Quant à l'interpréter, c'est tout autre chose. La Bible n'est pas en effet si claire par elle-même que les novateurs le prétendaient. Aussi Luther demandait-il à ceux qui veulent l'étudier l'assistance du Saint-Esprit et la connaissance des langues; Calvin en appelait à une autorité capable de définir et de fermer la bouche aux audacieux et aux méchants. On voit si, en pratique comme en théorie, on est loin du libre examen [2].

Cependant, par une contradiction sensible, Luther, dès

1. Cornely, *op. cit.*, p. 702; Trochon, *Introduction générale*, t. I, p. 21.

2. « On commettrait une grave méprise, dit un auteur protestant, si l'on supposait que les réformateurs avaient en vue une réforme de toute la doctrine chrétienne par les saintes Écritures ». Ladd, *the Doctrine of sacred Scripture*, Edimburgh, 1883, t. II, p. 157. Le même auteur ajoute, à propos du système théologique de Flacius (*Clavis Scripturæ sacræ*, Bâle, 1567) : « Avec un pareil dogmatisme, la tradition ecclésiastique, sous une forme différente de celle des catholiques romains, devient de nouveau le guide et le contrôle de l'exégèse biblique ». *Ibid.*, p. 160.

1520, refusait d'admettre une autorité en exégèse : « Leges interpretandi verbum Dei non patior ».

Quant aux sens, les réformateurs attaquent violemment les explications allégoriques et semblent n'admettre que le sens littéral. Flacius est pourtant amené à reconnaître la nécessité du sens allégorique ou figuré, « ubi necessitas cogit vel utilitas exigit », et Calvin lui-même ne le rejette pas absolument, tout en restreignant son emploi et en enseignant qu'il ne peut être invoqué pour établir le dogme [1]. Luther lui-même a beau déclarer qu'il n'y a qu'un sens littéral, que le reste est bon pour des enfants ou des fous [2] ; il est obligé de reconnaître, en expliquant Isaie, VI, que les séraphins désignent les apôtres et les prédicateurs. Carlostadt voit aussi des figures dans tout l'Ancien Testament [3].

La seule voie ouverte par les protestants consiste uniquement dans la condamnation des deutérocanoniques. On a montré plus haut s'ils avaient le droit d'en agir ainsi.

2° Les commentaires de Luther sont peu employés, même par ses partisans. Ceux de Calvin, qui s'attache de préférence aux explications grammaticales, ont plus de valeur : aussi les luthériens l'accusaient de judaïser. — Les travaux de Drusius († 1616) [4], ne sont pas sans valeur, car l'auteur connaît les anciennes versions et les écrits des Pères. Les notes de L. de Dieu († 1642) sur l'Ancien Testament ont du mérite, à cause de la connaissance profonde qu'a l'auteur des langues orientales. Les commentaires de Grotius († 1645) semblent plutôt attaquer que confirmer

1. *Inst. chrét.*, III, IV, § 4, 5.
2 *Werke*, t. I, p. 925 ; t. II, p p. 692, 814 et suiv., etc.
3. *De canonicis Scripturis*, § 99.
4. Les éloges que nous donnons à ces ouvrages doivent être toujours pris avec la restriction nécessaire relative à leur éloignement des règles de l'Église catholique.

l'autorité des Écritures. Il affaiblit presque toujours les prophéties messianiques. D'un autre côté, il met les deutérocanoniques au même rang que les autres livres de l'Écriture.

Cappel († 1658) a, parmi les protestants, le premier mis en doute l'autorité du texte massorétique, et prouvé l'origine récente des points-voyelles. C'est un des meilleurs critiques qui existent [1]. — Les travaux de Bochart († 1667) sur l'histoire naturelle et la géographie de la Bible sont encore consultés aujourd'hui. — Walton († 1658) est célèbre par sa Polyglotte [2], à laquelle il a mis d'intéressants prolégomènes [3]. — Vitringa († 1722) a écrit un bon commentaire sur Isaïe. — Schultens († 1750) est un grand philologue plutôt qu'un exégète. — Les *Horæ hebraicæ et talmudicæ* de Lightfogt († 1675) sont encore utilement consultées aujourd'hui. — La *Geographia sacra* de Reland († 1718) est un ouvrage classique. — Carpzov († 1767) défend vigoureusement l'authenticité, l'intégrité et l'autorité des saints Livres.

2° *Depuis l'origine du rationalisme* [4].

1. Tous les interprètes protestants que nous venons de citer, aussi bien que ceux, en beaucoup plus grand nombre, que nous avons dû omettre, reconnaissent le caractère divin des Écritures et leur inspiration. Mais, à partir du milieu du XVIIIe siècle, sous l'influence des déistes anglais et des philosophes français, l'impiété prit le dessus et la liberté de penser fit éclore une foule de systèmes, qui tous se résumaient dans la négation du surnaturel : la raison devait désormais être seule juge dans les questions

1. Sa *Critica sacra*, Paris, 1650, in-f°, fut publiée par les soins de l'oratorien Morin et du jésuite Petau.

2. V. plus haut, p. 137.

3. Reproduits en partie dans Migne, *Cursus S. S.*, t. I.

4. Cornely, *op. cit.*, p. 712; Vigouroux, — *la Bible et les Découvertes modernes*, t. I, p. 5 et suiv.

de religion et d'Écriture. Il n'y avait plus d'inspiration, de prophétie, ni de miracle. L'Écriture, dépouillée de son caractère surnaturel, doit se traiter comme tous les livres humains [1] : le Vieux Testament est simplement la collection des monuments nationaux des Juifs ; le Nouveau, celle des livres traitant du Christ. Celui-ci n'est pas Dieu, mais un sage d'une admirable vertu, sujet néanmoins à l'erreur, et dont l'œuvre peut progresser.

La critique de la nouvelle école méprise les témoignages externes de l'authenticité, de l'intégrité et de la véracité des livres ; elle ne veut se guider que d'après les seuls critères internes, et forme son jugement sur eux seuls. Les prophéties étant impossibles, les ouvrages qui en contiennent portent par là même une date bien postérieure à celle qu'on leur a longtemps attribuée.

Ces prétendus principes sont encore aujourd'hui ceux de l'école qui revendique pour elle le nom de critique.

2. Semler († 1791) nie l'inspiration d'un certain nombre de livres protocanoniques, et par suite les rejette du canon. Pour interpréter le Nouveau Testament, il inventa un nouveau système [2] : il prétendit que Notre-Seigneur et les Apôtres, incapables d'admettre l'erreur, s'étaient quelquefois accommodés aux fausses opinions des Juifs, et ainsi avaient enseigné des choses conformes à ces opinions, quoiqu'ils en connussent la fausseté. Leur but était, en agissant ainsi par prudence, de préparer la voie à la vraie doctrine [3]. Ce système est si impie et si absurde, qu'on se

1. On n'arriva pas là tout d'un coup. Semler admet des livres inspirés, *Disq. libr. de can.*, t. I, pp. 34-37, 47, 50, 65, 75 et suiv., 113, 115, 123 et suiv. ; t. II, pp. 43, 59, 147, 593. Ce n'est que Griesbach, Plank, Eckermann, qui ont les premiers refusé à la Bible tout caractère inspiré.

2. Le P. Cornely l'appelle le *système d'accommodation*, p. 715.

3. Ne pouvant trouver des preuves de cette hypothèse dans l'enseignement de Notre-Seigneur lui-même, il en appelle à I Cor. IX, 20-22 ; Act. XVI, 3 ; XXI, 20 et suiv.

demande comment il a pu trouver des partisans. — Kant († 1804) est auteur d'un nouveau système d'herméneutique, qu'il appelle « interprétation authentique », quoique toute autre méthode ait plus de droit à ce titre. D'après Kant, les seuls préceptes moraux constituent l'essence de la religion, et l'on ne doit admettre de doctrines qu'en tant qu'elles conduisent à l'exercice de la vertu. La seule religion naturelle est vraie ; toutes celles qui se prétendent révélées sont des inventions humaines, qu'on ne juge bonnes que si elles s'accordent avec la religion naturelle. On doit donc expliquer les livres sacrés de manière à y trouver les seuls préceptes de la religion naturelle ; les textes qui y contredisent doivent être interprétés dans le but de chercher non ce que l'auteur a dit, mais ce qu'il a dû dire. Il faut négliger miracles et prophéties [1]. Nous n'avons pas à refuter ici ce système, dont on voit facilement les erreurs et les fatales conséquences. — Paulus († 1850), qu'on a appelé l'Évhemère chrétien, ne fait aussi consister la religion que dans les préceptes moraux. Il rejette absolument le surnaturel et les miracles. Il substitue à l'interprétation de Kant ce qu'il appelle l'interprétation *psychologique* : le surnaturel n'existe que dans l'esprit des spectateurs ou des narrateurs ; les actions naturelles de la vie de Jésus ont été revêtues par les uns ou les autres d'une couleur surnaturelle. Ainsi, les évangélistes racontent-ils que le Seigneur a nourri cinq mille hommes avec quelques pains ; il suppose que le Christ et les Apôtres n'ont donné à la foule que cinq pains d'orge, mais que d'autres personnes, dont l'évangile ne parle pas, y ont ajouté leurs provisions : de cette manière, dit-il, le miracle est remplacé par une cause naturelle.

1. Il faut remarquer que Kant parle de la Bible avec plus de respect que ne le font les incrédules de son temps. V Bridel, *la Philosophie de la religion de Kant*, 1876, in-8°.

Ces systèmes parurent vite insuffisants aux rationalistes eux-mêmes. Il fallut se mettre à l'œuvre, et trouver un moyen plus efficace de détruire le surnaturel biblique. C'est ce que tenta le *mythicisme*[1] *biblique*, qui mit les Livres saints sur le même rang que les poèmes d'Homère et d'Hésiode et les autres œuvres païennes de ce genre, et qui n'établit plus de différence entre les miracles de la Bible et les narrations légendaires qui composent toute la mythologie païenne. Semler avait déjà vu des mythes dans quelques endroits de l'Ancien Testament ; à son exemple, Eichhorn († 1827) considéra comme tels le récit de la création et de la chute. Vater († 1806) étendit ce système à tout le Pentateuque, et de Wette († 1849), aux autres livres historiques de l'Ancien Testament. Mais ils furent bien dépassés par Strauss († 1875), qui applique la nouvelle théorie aux Évangiles. D'après l'auteur de la *Vie de Jésus*[2], les quatre Évangiles ne proviennent pas de témoins oculaires, et ne rapportent que des faits altérés par la Tradition et qui se contredisent souvent d'un Évangile à l'autre. Ils renferment en outre le récit de nombreux miracles : ils ne sont donc pas historiques, mais mythiques. Les mythes ne sont pas pour Strauss des récits faux, inventés à plaisir ; ils sont le revêtement poétique d'une idée religieuse, le produit de l'imagination juive, qui, désirant avec une fiévreuse ardeur le Messie et croyant l'avoir trouvé en Jésus, transforma ce personnage historique d'après ses espérances, ses préjugés et ses passions. Ainsi, à l'exception des discours rapportés par les synoptiques, l'histoire évangélique presque tout entière n'est qu'un composé de mythes. Au

1. Le mythicisme a été inventé par Heyne, dont la théorie est résumée dans ce principe : « A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit ». Cité par M. Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. I, p. 59.

2. Tubingue, 1836.

fond on trouve un disciple de Jean Baptiste, qui est parvenu à se croire le Messie, et qui a mis la loi morale au-dessus de la loi mosaïque[1]. On sait le bruit que causa la publication de Strauss et les nombreuses réfutations qu'elle amena. Malgré le talent et le bien fondé de ces réfutations, si l'ouvrage de Strauss est aujourd'hui sans valeur, la principale théorie qu'il contenait, celle du mythe, est encore adoptée par la plupart des théologiens protestants modernes[2].

Strauss avait clairement vu que son hypothèse ne pouvait tenir debout, tant qu'on admettait l'authenticité des Livres saints. Aussi s'attaque-t-il à cette authenticité par tous les moyens possibles. Tous les systèmes hétérodoxes récents ont hérité en cela de Strauss.

Restaient les Actes des Apôtres et les Épitres, qui supposent toujours l'existence des Évangiles et qui sans eux ne peuvent être compris. Baur († 1860) entreprit de leur enlever leur autorité. Il n'admit que l'authenticité de quatre Épîtres de S. Paul[3], et rejeta aussi les Actes. Le christianisme n'était pour lui à l'origine qu'une secte juive, que les Apôtres n'essayèrent pas de propager parmi les païens. La doctrine de Jésus resta négligée jusqu'au moment où S. Paul se mit à la prêcher. De là dans l'Église primitive deux partis : l'un qui judaïse avec les Apôtres, l'autre qui avec Paul veut expurger de la nouvelle religion tout élément juif. Chaque parti eut son évangile, qui n'existe plus,

1. D'après Strauss, tous ces faits extérieurs n'avaient aucune importance, puisque l'*idée* du Christ, dont la philosophie elle-même reconnaît l'éternelle vérité, subsistait. Mais, pour lui, le Dieu-Homme ne s'est pas incarné dans un individu. C'est l'humanité qui est le Dieu incarné.

2. La *Nouvelle Vie de Jésus* (1864), tout en étant des plus rationalistes, accorde davantage à la personnalité de Jésus. — A la fin de sa vie, dans *l'Ancienne et la Nouvelle Foi*, (1872), Strauss devient complètement matérialiste.

3. Ép. aux Romains, aux Galates, I et II aux Corinthiens.

et ses livres. Matthieu représente l'évangile des Pétriniens, auxquels appartient aussi l'Apocalypse; Luc, celui des Pauliniens. Après la mort des Apôtres, on tenta l'union entre les deux partis. Pour effacer l'opposition entre les tendances pétrinienne et paulinienne, on écrivit, vers le milieu du second siècle, le deuxième et le quatrième Évangile, les Actes et les autres Épîtres. Les principaux disciples de Baur sont, en Allemagne, Schwegler († 1857), Zeller, Hilgenfeld, et en France M. Renan [1]. On réfutera ce système en démontrant l'authenticité de chacun des livres qu'il attaque.

3° *Principaux travaux scripturaires des protestants modernes* [2].

Les travaux de Gesenius († 1842) sur la langue hébraïque sont des plus importants. Ewald († 1875) a écrit une bonne grammaire hébraïque ; son Histoire d'Israël, ses Prophètes sont dans un sens tout rationaliste [3]. L'Archéologie biblique a été traitée dans un sens orthodoxe par Baehr et Keil [4], et dans le sens opposé par de Wette et Ewald. L'Assyriologie a été remarquablement étudiée par G. Smith, Rawlinson, Schrader, Sayce. L'étude des textes originaux doit beaucoup à Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Westcott et Hort.

Parmi les commentateurs, citons d'abord les orthodoxes. Hengstenberg († 1869) a beaucoup étudié l'Ancien Testament, souvent d'une manière fort utile. Il y a également

1. Quoiqu'il ait sévèrement jugé l'école de Tubingue, *Les Évangiles*, 1877, p. 33.
2. Cornely, *op. cit.*, p. 725.
3. On pourra utilement se servir de la grammaire de Vosen (en latin) ou de celle de Preiswerk (en français). Le lexique hébreu-latin de Gesenius nous semble le meilleur pour l'étude. Le commençant se servira avec fruit de celui de Léopold.

beaucoup d'érudition dans Havernick († 1845), Keil[1] et Delitzsch. Les Commentaires d'Olshausen et de Lange, en Allemagne ; le *Speakers Commentary*, en Angleterre, sont faits avec talents.

J.-G. Rosenmuller († 1815) et son fils F.-K. Rosenmuller († 1835) tiennent dans leurs commentaires une voie intermédiaire entre l'orthodoxie et le rationalisme.

Ils sont suivis par Umbreit († 1860), Tholuck († 1875), Hofmann, H.-A. Meyer († 1875), dont le Commentaire sur le Nouveau Testament est utile au point de vue grammatical.

Les principaux rationalistes sont Bertholdt († 1822), Gesenius, Credner († 1857), Bleek († 1859), Bunsen († 1860), Hupfeld († 1866), etc.

Si utiles que puissent être quelques-uns de ces auteurs, il va sans dire qu'on ne doit jamais les lire qu'avec beaucoup de précautions, car l'hérésie se retrouve toujours dans quelque endroit de leurs livres.

1. Il a publié, outre l'Archéologie biblique (2e edit.), une bonne Introduction à l'Ancien Testament (traduite en anglais), et av c Deltizsch un commentaire sur les livres protocanoniques de l'Ancien Testament traduit également en anglais).

CHAPITRE VII

NOTIONS D'ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE [1].

Préliminaires.

L'archéologie [2] biblique, ou science des antiquités de la Bible, est l'exposition de l'état social, politique, religieux et littéraire du peuple élu par Dieu pour conserver la révélation divine contenue dans la Bible.

L'archéologie a d'intimes rapports avec l'histoire : celle-ci raconte les principaux événements de la vie d'un peuple, celle-là donne le tableau même de la vie quotidienne de ce peuple ; elle expose ses mœurs, ses habitudes, et par là, nous aide à pénétrer dans son esprit, et à saisir le principe qui dirige toute sa vie.

Comme l'intervention surnaturelle de Dieu paraît partout dans la conduite d'Israël, il ne faut jamais l'oublier quand on étudie les diverses manifestations journalières de la vie de ce peuple.

La méthode à suivre doit être historique : il faut exposer les divers développements de la civilisation dans l'ordre où ils se sont produits, et bien montrer avec soin comment s'est réalisé le plan que Dieu s'est fixé par rapport à son peuple [3].

1. V. notre *Introduction générale*, t. II, p. 357 et suiv.
2. 'Αρχαιολογία. Cicéron et S. Augustin disent *Antiquitates*. A leur suite, quelques modernes, Ewald, Barrous, traitent des antiquités bibliques.
3. Quelques auteurs (M. Gilly, *Précis d'introduction*, t. II, p. 195) font découler toutes les institutions politiques et sociales d'Israël de ses institutions religieuses et dogmatiques. Le plan est bon ; mais, pour des raisons de clarté, nous ne pouvions le suivre ici.

L'archéologie biblique n'a formé une science qu'à partir du commencement du XVI[e] siècle. Les premiers archéologues connus sont Arias Montanus et Segonius. De nombreux travaux ont été publiés sur ce point. Nous ne citerons ici, chez les catholiques, que ceux de Jahn, de Scholz et de Haneberg ; chez les protestants, celui de Keil.

SECTION I

ANTIQUITÉS DOMESTIQUES DES HÉBREUX.

I. — La Famille.

La famille a été constituée par Dieu dans l'union d'Adam et d'Éve. Dès l'origine, l'union conjugale est déclarée indissoluble [1]. La loi mosaïque considère l'individu comme faisant partie d'une famille, qui est en effet la communauté humaine la plus étroite et la plus permanente : à elle l'individu doit avec son existence sa conservation et son éducation. La famille est le fondement de toute civilisation. Une nation ne se maintient jamais avec plus de persistance que lorsqu'elle s'appuie sur la famille. C'est ainsi que la loi de Moïse s'est maintenue, durant des siècles nombreux, dans les *maisons des pères* [2], c'est-à-dire, dans les familles d'Israël. La maison est la base de la législation et de la religion. La loi de Moïse a droit, sous ce rapport, à de grands éloges. Dans aucune nation ancienne, la vie domestique n'est restée aussi longtemps vigoureuse que chez les Hébreux, même aux époques de décadence.

1. Gen., II, 24.
2. Nombr., I, 2, 18, 20, etc.

1° *Le Mariage.*

Le mariage, on vient de le voir, est d'institution divine [1]. Aussi Adam prononce-t-il ces paroles, qui sont comme la charte du mariage : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair [2] ». De ces paroles, rapprochées de l'histoire de la création de la première femme, on peut conclure : 1° l'unité de l'homme et de la femme; 2° l'indissolubilité du mariage; 3° la monogamie comme loi originaire du mariage [3]; 4° l'égalité sociale de l'homme et de la femme; 5° la subordination de la femme à l'homme découlant de sa formation postérieure [4]; 6° les devoirs respectifs de l'homme et de la femme.

La chute mit la femme sous une dépendance plus grande du mari [5], et ses conséquences apparurent bientôt dans la corruption du mariage. La polygamie, qui semble avoir commencé chez les descendants de Caïn [6], détruisit l'unité du lien conjugal. Noé et ses fils rétablirent la monogamie [7]. Par des motifs religieux, les patriarches choisirent leur femme dans leur propre famille [8]. A leur époque, la polygamie était redevenue licite, sans avoir le caractère dégradé qu'elle a revêtu dans les temps modernes. Le divorce, facile à expliquer quand le mariage est le résultat de la pression paternelle ou d'un achat [9], existait aussi à cette époque.

Sous la loi de Moïse, le mariage avec les étrangers

1. Gen., I, 27 ; II, 18, 21-24.
2. *Ibid.*, II, 24.
3. Matt., XIX, 5. I Cor., VI, 16.
4. I Cor., XI, 8, 9. I Tim., II, 13.
5. Gen., III, 16.
6. *Ibid.*, IV, 19.
7. *Ibid.*, VII, 13.
8. *Ibid.*, XI, 29; XXIV, 4; XXVIII, 2.
9. Comme cela se pratique encore en Orient. Le prix de la fille payé au père s'appelle *mohar*. Gen., XXXIV, 12, etc.

n'est interdit totalement que par rapport aux Chananéens : on voulait par là prévenir l'avènement de l'idolâtrie [1]. L'interdiction absolue existait aussi pour les mâles à l'égard des Ammonites et des Moabites ; l'interdiction n'était que temporaire à l'égard des Égyptiens et des Iduméens.

Il est défendu aux Hébreux de se marier à des degrés prohibés [2]. Une exception existe toutefois dans le cas de *lévirat* [3]. Le frère peut se marier à la femme de son frère mort, si celui-ci n'a pas laissé d'enfants. Cette coutume, qui nous paraît assez singulière, vient du désir de perpétuer le nom : les Hébreux, qui tenaient à participer à la promesse reçue par Abraham : « Toutes les nations de la terre seront bénies dans ta postérité [4] », avaient ce désir particulièrement à cœur. Aussi le lévirat, qui existe dès l'âge patriarcal [5], est-il confirmé par la loi de Moïse [6]. Se refuser à ce devoir était considéré comme déshonorant [7].

La polygamie ne fut pas défendue par la loi. « Si l'on réfléchit que dans l'idée d'un Hébreu c'était le plus grand malheur que de n'avoir pas d'enfants, que l'Hébreu vivait en quelque sorte dans l'avenir, et que l'amour de la postérité réglait en grande partie sa conduite dans le présent, on ne s'étonnera pas que la loi lui ait laissé la faculté d'avoir recours à un second mariage, lorsque le premier restait stérile. Tel pouvait être le but moral de la tolérance mosaïque [8] ». D'un autre côté, les dispositions de la loi sont de nature à mettre de grands obstacles à l'exten-

1. Exod., xxxiv, 16. Deut., vii, 3, 4. cfr Jug., iii, 6, 7.
2. Lévit., xviii, 6-18.
3. De « levir », beau-frère.
4. Gen., xxvi, 4.
5. *Ibid.*, xxxviii, 8.
6. Deut., xxv, 5-6.
7. *Ibid.*, xxv, 7-9. Ruth, iv, 6-11. Cette coutume se retrouve en Géorgie et en Arabie.
8. Munk, *Palestine*, p. 203.

sion de la polygamie : toutes les femmes ont en effet des droits égaux [1], et, dans un pays où l'on ne pouvait amasser de grandes richesses, elles pouvaient devenir promptement une charge considérable. Une des conséquences de la polygamie était la différence dans la situation des épouses du même homme.

Le divorce est admis aussi chez les Hébreux, mais il faut noter que Moïse n'en a pas fait une loi et s'est contenté de le permettre [2], « ad duritiam cordis » [3]. Le mari remet à la femme qu'il répudie un acte de divorce. On ne sait s'il fut fréquent en Israël ; Malachie déclare que le Seigneur le hait [4].

2° *Rapports des enfants avec les parents.*

La dépendance la plus complète existe de la part de l'enfant envers son père jusqu'au moment du mariage. La loi place ce devoir parmi les dix commandements [5]. Depuis le commencement de l'histoire d'Israël, une tendre affection de la part des parents et un respect filial de la part des enfants sont la caractéristique des rapports mutuels. Pour retracer fortement la méchante nature des Chananéens, l'auteur sacré ne trouve pas de meilleur moyen que de décrire l'indiscipline des enfants qui n'ont aucun respect pour leurs parents [6]. D'un autre côté, la joie que procure l'aspect d'une véritable famille est manifestée par les expressions les plus touchantes [7]. Le respect pour les vieillards est recommandé formellement aux Israélites [8].

La désobéissance du fils est sévèrement punie; la mort

1. Exod., xxi, 10.
2. Deut., xxiv, 1-4.
3. Matt., xix, 8.
4. Mal., ii, 16.
5. Exod., xx, 12.
6. Gen., ix, 20-27 ; xix, 31-36. Prov., xxx, 15-17.
7. Ps. cxxvi, 3-5 ; cxxvi, 2 et suiv.
8. Lévit., x .



est prononcée contre l'enfant qui frappe ses parents ou qui les maudit[1]; mais, dans ces cas, c'est à la communauté et non aux parents de prononcer la sentence et d'infliger la peine[2].

La loi permet au père de vendre ses enfants, surtout la fille, pour subvenir à ses besoins[3]. Il semble bien que peu à peu les mœurs se sont adoucies sur ce point.

3° *Esclavage.*

L'esclave, homme ou femme, fait partie de la famille. L'esclavage est produit: 1° par la naissance: est esclave l'enfant qui naît dans la maison, d'un père et d'une mère esclaves[4]; 2° par le droit de la guerre[5]; 3° par la vente: l'esclave aliène sa liberté, ou est vendu par son maître à un autre[6]; 4° par suite d'un crime, tel que le vol[7].

La loi est empreinte d'une grande douceur à l'égard des esclaves. Les esclaves d'origine israélite deviennent libres dans l'année du jubilé[8]. Au bout de six ans, ils peuvent quitter leur maître et emmener leur femme, s'ils sont entrés en servitude en même temps qu'elle[9]. Ils peuvent se racheter à la fin des six ans de servitude[10]. Quand ils ne veulent pas profiter de leur droit à la liberté, ils restent perpétuellement esclaves, en signe de quoi le maître leur perce l'oreille[11]. Quand l'esclave a fini son temps, le maître

1. Exod., xxi, 15-17. Lévit., xx, 9. Deut., xxvii, 16.
2. Deut., xxi, 18-21.
3. Exod., xxi, 7.
4. Gen., xv, 3; xvii, 23. Ps. lxxxv, 16; cxv, 16.
5. Deut., xx, 14; xxi, 10. ii. Paral., xxviii, 8.
6. Exod., xxii, 3. Nombr., xxxi, 18. iv Rois, iv, 1.
7. Exod., xxii, 3.
8. Lévit., xxv, 39-41.
9. Exod, xxi, 1, 2.
10. Lévit., xxv, 47-55.
11. Exod., xxi, 6. Deut., xv, 17. Cfr Ps. xxxix, 7.

doit le renvoyer avec les vêtements qu'il avait en entrant à son service[1] et aussi avec des aliments[2].

II. — La Propriété.

La propriété territoriale est établie par la loi mosaïque. Chaque Israélite reçoit une propriété personnelle, qu'il doit cultiver et transmettre à ses héritiers[3]. L'aliénation de cette propriété n'est que temporaire et cesse lors de l'année du jubilé[4]. Même avant ce terme, le propriétaire peut reprendre son bien en tenant compte à l'acquéreur du dommage qu'il lui cause[5]. Les possessions privées sont marquées par des bornes, auxquelles il est défendu de toucher sous peine d'anathème[6].

Ces dispositions firent d'Israël un peuple essentiellement agricole. Gédéon bat son blé, quand le Seigneur lui confie la mission d'arracher le peuple à la domination des Madianites[7]. David garde les troupeaux paternels[8]. Élisée est tiré de la charrue par l'appel divin[9].

III. — La Nourriture.

La loi mosaïque distingue soigneusement les aliments purs des aliments impurs. Elle prohibe l'usage de la viande du chameau, de l'âne, du lièvre, du lapin et du porc[10]. Des prescriptions analogues existent chez les

1. Exod., XXI, 3.
2. Deut., XV, 13, 14.
3. Exod., XXIII, 10, 11. Lévit., XXV, 3, 4.
4. Lévit., XXV, 10, 13, 24, 28, 31-33.
5. Ruth., IV, 1-7. III Rois, XXI, 2. Ézéch., VII, 12, 13. 23-34 Nombr. XXVII, 1-11 ; XXXVI, 1-12.
6. Deut., XIX, 14 ; XXVII, 17. Job, XXIV, 2.
7. Jug., VI, 11, 12.
8. I Rois, XVI, 11.
9. III Rois, XIX, 19.
10. Lévit., XI, 4-8. Deut., XIV, 7 et suiv.

Arabes et d'autres peuples. D'autres défenses concernent les poissons, les oiseaux, les reptiles et les insectes [1].

Ces lois sont faites dans un but de police ou d'hygiène. Israël, choisi spécialement par Dieu, doit être saint, et sa nourriture doit participer à ce caractère de sainteté. La prohibition de certains aliments ne repose pas sur une conception dualiste de la création : le mal n'entre en effet dans le monde qu'après la chute du premier homme. Nous ignorons les raisons qui ont guidé Moïse dans la distinction des animaux qu'il a établie.

Il est en outre défendu aux Hébreux de manger le sang des animaux [2]. Cette défense remonte aux temps les plus anciens [3]. Elle est basée, entre autres motifs, sur le suivant : le sang, qui renferme la vie, est aussi, par une miséricordieuse disposition de Dieu, le moyen d'expier pour les fautes des hommes, en vertu de l'âme qu'il est censé contenir.

IV. — La Mort et la Sépulture.

La mort est accueillie par les gémissements les plus bruyants. Les cérémonies funèbres sont aussi accompagnées de lamentations. Les Juifs ne brûlent pas les corps ; il n'y a d'exception que pour les cadavres des suppliciés [4]. Les tombeaux sont toujours hors des villes. Les Hébreux leur donnent le nom de *maison de l'éternité* [5]. Il y avait peu de cimetières communs ; chaque famille avait sa sépulture dans sa propriété particulière. La plupart du

1. Lévit., XI, 9, 13-19., 20, 26.
2. Lévit., VII, 26, 27; XVII, 10-12, 14.
3. Gen., IX, 4.
4. Jos., VII, 25. — Ce qu'on a dit de la crémation des corps des rois repose sur une confusion : on brûlait simplement autour de leur dépouille mortelle des parfums et des aromates.
5. Ecclés., XII, 5.

temps, les tombeaux sont creusés dans le roc. On indiquait l'emplacement d'un sépulcre soit par un monument, soit par un amas de pierres. On blanchissait aussi le dehors du monument [1].

Section II

ANTIQUITÉS SOCIALES

I. — Guerre et Armées.

Aux temps anciens, les Israélites ne font la guerre que lorsqu'ils sont attaqués [2], ou lorsqu'ils reçoivent un ordre de Dieu [3]. L'armée est accompagnée de l'arche, symbole de la présence du Seigneur qui protège son peuple et lui livre ses ennemis [4]. On ne sait pas bien la disposition du campement. Quant à l'ordonnance du combat, elle était très simple: l'armée était rangée sur une seule ligne, divisée en trois corps [5]. Les hommes luttaient corps à corps, et le courage et la force de l'individu l'emportaient.

Tous les mâles au-dessus de vingt ans en état de porter les armes étaient considérés comme soldats. Les lévites eux-mêmes n'étaient pas exemptés du service militaire [6]. D'après Josèphe, on y était assujetti jusqu'à cinquante ans [7]. Aussitôt après la déclaration de guerre, tous les hommes valides devaient se réunir par tribus [8]. Jusqu'à David et

1. Matt., XXIII, 27.
2. Exod., XVII, 8 ; Nombr. XXI, 1.
3. Nombr., XXXI, 1. et suiv. Jos., I et suiv., etc.
4. Nombr., X, 35. Deut., XXIII, 14. Nombr., XIV, 42-44. I Rois, IV, 4 et suiv., XIV, 18. II. Rois, XI, 11.
5. Jug., VII, 16; IX, 43. I Rois, IX, 11. II Rois, XVIII, 2.
6. Nombr., II, 33.
7. *Ant. jud.*, III, XII, § 4.
8. Etaient exemptés celui qui avait bâti une maison et ne l'avait pas encore habitée, celui qui avait fait une plantation et n'en avait

à Salomon, l'armée n'est composée que de fantassins. Elle se divisait en corps de mille, cent et cinquante hommes. Ce n'est que sous les rois qu'une armée permanente fut organisée : David institua une armée nationale, composée de douze divisions, chacune de vingt-quatre mille hommes, et qui servaient chacune durant un mois [1]. Les Machabées organisèrent de nouveau l'armée juive [2]. Simon donna une solde à son armée [3]. Plus tard, les Hérodes eurent des mercenaires.

II. — Commerce.

Dès le temps des patriarches, on trouve des traces de transactions commerciales [4]. La situation de la Palestine entre deux peuples très commerçants, les Phéniciens et les Arabes, la possession de quelques-unes des grandes routes des caravanes, forcèrent les Hébreux à s'occuper des affaires de ce genre. Après la captivité, leur goût pour le commerce se développa considérablement.

Les Hébreux tiraient de la Phénicie les bois de construction, le poisson, les articles de luxe, le baume, l'encens, la pourpre. Ils échangeaient contre ces objets le blé, l'huile, le miel, les dattes, les articles confectionnés par les femmes. Ils exportaient aussi l'huile en Égypte.

1°. *Moyens : Caravanes, Navigation.*

Les caravanes se composaient souvent de plus de mille personnes et de plusieurs milliers de chameaux [5]. Les principales routes des caravanes étaient : celle allant de

pas recueilli les premiers fruits, celui qui était fiancé, ou dans la première année de son mariage. Deut., XX, 5-7 ; XXIV, 5.

1. I Paral., XXVII, 1 et suiv.
2. I Mach., III, 55, etc.
3. *Ibid.*, XIV, 32.
4. Gen., XXIII, 3-20.
5. Gen., XXXVII, 25-28.

la haute Syrie, à travers le désert et Palmyre, à l'Euphrate ; celle de Palestine en Égypte, le long de la Méditerranée, de Gaza à Peluse, une autre faisant un détour considérable par le Sinaï ; celle du golfe Persique à l Méditerranée, par laquelle les Phéniciens recevaient les richesses de l'Inde. Quelques unes de ces routes sont très anciennes [1]. Des hôtelleries étaient parfois disposées le long de ces routes [2].

Les Hébreux ne furent jamais marins. Les principaux ports de la Méditerranée étaient, au sud, dans les mains des Phéniciens et des Égyptiens ; au nord, dans celles des Tyriens. Salomon, il est vrai, établit un port à Asiongaber [3], et arma des flottes qui allaient à Ophir et à Tharsis [4]. Mais on sait qu'il était alors associé avec Hiram, roi de Tyr, la nation la plus commerçante de l'antiquité.

2° *Argent et Monnaies.*

L'argent a été pour les commerçants le plus ancien moyen d'échange. Dès les temps les plus anciens on le trouve ainsi employé dans l'Asie occidentale. Sa valeur était d'abord déterminée par le poids, comme on le constate à l'époque des patriarches [5]. Au temps d'Abraham, ces morceaux d'argent portaient peut-être une estampille indiquant leur poids et par conséquent leur valeur [6]. On

1. Elles sont appelées *routes royales*, Nombr., XX, 17, parce qu'elles étaient entretenues aux frais du roi, qui percevait sans doute un droit de péage sur les caravanes qui s'en servaient.

2. Luc, II, 7.

3. III Rois, IX, 26.

4. Tharsis semble désigner une contrée éloignée de la Palestine. La situation d'Ophir a été l'objet de nombreuses controverses. Quelques auteurs la placent en Arabie ; d'autres, en plus grand nombre, dans l'Inde. Il semble vraisemblable qu'Ophir est *Abhira*, à l'embouchure de l'Indus.

5. Gen., XLII, 17; 25 ; XLIII, 15 ; XLIV, 1.

6. Telle est l'opinion de Keil et de Madden, que l'existence des peseurs publics en Égypte semble combattre.

ne sait pas en quoi consistait la *kesita* de la Genèse [1]. La Loi parle de sicles d'argent avec lesquels on doit payer l'impôt dû au temple, les amendes, les restitutions [2]. Elle mentionne aussi les divisions du sicle : le *béka* ou demi-sicle [3], le *guéra* ou vingtième du sicle [4]. Plus tard, le quart de sicle est mentionné [5]. Pour les grosses sommes, on se sert du *talent*, qui, d'après l'étymologie, devait être de forme ronde et pesait 3000 sicles. Dans les livres contemporains de l'exil paraît la *mine*, dont la valeur n'est pas bien connue [6].

Après la captivité, les Juifs se servirent de la monnaie de leurs vainqueurs : les dariques sont employés par eux [7]. A la suite des conquêtes d'Alexandre, la monnaie d'or habituelle est le *statère ;* les monnaies d'argent, le *tétradrachme* et la *drachme*, qui avaient certainement cours à Jérusalem.

Ce n'est qu'après avoir reconquis leur indépendance sous les Machabées que les Juifs eurent une monnaie nationale. En 139 avant J.-C. Antiochus VII Sidétès leur accorda le droit de battre monnaie. On possède plusieurs sicles de Simon (143-135) ; on en a beaucoup de Jean Hyrcan (135-106), presque tous en cuivre ; il en existe quelques-uns, très rares, de Judas Aristobule (106-105) ; d'autres, plus nombreux, d'Alexandre Jannée (105-78) ; quelques-uns d'Alexandra sa veuve (78-69) ; d'Alexandre II (69-40) et d'Antigone (40-37). Hérode le Grand a frappé de belles et nombreuses monnaies, toutes

1. Gen. XXXIII, 19. Cfr Jos., XXIV, 32 ; Job, XLII, 11.
2. Exod., XXX, 13 ; 15, XXI, 22. Lévit., V, 15. Deut., XXII, 19, 29.
3. Gen., XXIV, 22. Exod., XXXVIII, 26.
4. Exod., XXX, 13, etc. Ezéch., XLV, 12.
5. I Rois, IX, 8.
6. V. notre *Commentaire sur Ézéchiel*, Paris, Lethielleux, p. 321.
7. Esdr., II, 69 ; VIII, 27, Néh., VII, 70-72.

en cuivre, parce que Pompée avait interdit la frappe de l'argent dans la plupart des ateliers phéniciens. A partir de la prise de Jérusalem par ce général, on ne trouve plus de monnaies juives d'argent, excepté durant les deux révoltes de la nation. Toutes ces monnaies ont ou un symbole se rapportant au culte divin, ou une figure empruntée aux frappes des Asmonéens. Les monnaies d'Hérode-Archélaüs (4 avant J.-C. — 6 après J.-C.) sont assez semblables à celles de son père et des Asmonéens. Hérode-Antipas (4-39) prend le titre de tétrarque sur ses monnaies frappées à Tibériade. Hérode-Philippe II (4-34), mentionné dans le Nouveau Testament [1], a laissé des monnaies à l'effigie de Tibère. Hérode-Agrippa I (37-44) a fait frapper quelques monnaies à Jérusalem.

Sous les procurateurs, plusieurs monnaies furent frappées en Judée : on n'y remarque aucun signe ou symbole capables de froisser le sentiment religieux des Juifs.

Les monnaies des deux révoltes des Juifs, surtout celles de Bar-Cochebas, sont très curieuses, et donnent lieu à quelques intéressants problèmes.

Les monnaies grecques mentionnées dans le Nouveau Testament sont la *drachme*, le *statère* et le *lepton* [2]. La drachme [3] a la valeur du demi-sicle. Du temps de Périclès, elle pesait 4 gr. 363 ; après Alexandre, elle ne pèse plus que 4 gr. 103. A l'époque évangélique la drachme attique vaut 97 centimes 1/2. — Le statère [4] équivaut à deux didrachmes, ou à un tétradrachme. « Il est remarquable, au point de vue de la confirmation de l'exactitude minutieuse des détails de l'Évangile, qu'à cette époque l'argent

1. Luc, III, 1.

2. La mine (Luc, XIX, 12-27), et le talent (Matt., XXV, 14-29) sont des monnaies de compte. Il en est de même du didrachme (Matt., XVII, 23).

3. Luc, XV, 8, 9.

4. Matt., XVII, 26.

courant en Palestine consistait en tétradrachmes grecs impériaux ou statères, et en deniers romains d'un quart de leur valeur; les didrachmes n'étaient plus employés. Si S. Pierre eût trouvé deux didrachmes, les receveurs du tribut auraient fait difficulté de les accepter »[1]. Les ἀργύρια dont on paye la trahison de Judas[2] sont des tétradrachmes des villes de Syrie, ayant la même valeur que les sicles de Simon Machabée[3]. — Le lepton[4] ne valait guère plus d'un centime.

Les monnaies romaines qu'on trouve dans le Nouveau Testament, sont l'*as*, le *dipondius*, le *quadrans*, en cuivre, et le *denarius*, en argent. L'as[5] est l'unité monétaire chez les Romains. A l'époque de Cicéron, il valait à peu près six de nos centimes. — Le dipondius[6] vaut deux as. Le quadrans[7], qui, d'après Marc[8], équivalait à deux lepta, valait un peu moins de deux centimes. — Le denier[9] avait le même poids que la drachme ou quart de sicle. Au temps de Notre-Seigneur, c'était le salaire quotidien du laboureur en Palestine[10]. Il valait 78 centimes environ.

1. Poole, cité dans l'*Introduction générale*, t. II, p. 468.
2. Matt., xxvi, 15.
3. D'après le poids du métal, trente sicles ne devaient pas représenter beaucoup plus de 80 fr. de notre monnaie au taux actuel. Mais il faut tenir compte de la valeur relativement élevée de l'argent à cette époque. On peut supposer que le prix auquel Judas vendit Notre-Seigneur équivalait à une somme de cinq à six cents francs.
4. Luc, xii, 59 ; xxi, 2. Marc, xii, 42. Vulg. : « minutum ».
5. Matt., x, 29.
6. Luc, xii, 6.
7. Matt., v, 26. Marc., xii, 42.
8. Marc, xii, 42.
9. Matt., xviii, 28, etc.
10. *Ibid.*, xx, 2, etc.

3° *Poids et Mesures.*

Il faut remarquer soigneusement, en abordant cette question, que l'exactitude à laquelle nous sommes accoutumés sur ce point est absolument moderne. La précision obtenue par les Juifs, les Égyptiens et les autres peuples de l'antiquité est singulièrement limitée par leur méthode grossière d'écrire les nombres. Les motifs pour lesquels on vise aujourd'hui à une extrême précision, n'existaient pas aux temps bibliques : on ne s'inquiétait alors ni d'analyse chimique, ni de division en parties infinitésimales de matières délicates. Sur huit coudées égyptiennes recueillies par Wilkinson, il n'y en a pas deux d'exactement semblables, et elles varient entre elles de plus d'un centimètre.

L'unité de mesure linéaire chez les Hébreux est la *coudée* [1]. On est loin d'être d'accord sur sa valeur. D'après Munk, elle avait 0m,56 ; d'après M. Vigouroux [2], elle n'aurait que 0m,52. Conder ne lui donne, d'après les mesures des ruines des synagogues de Galilée et les substructions du Temple, que 0m,406, et M. de Saulcy la réduit à 0m,45. Il est possible que la coudée mosaïque ou ancienne eût cette dernière dimension, qui répond à la petite coudée égyptienne [3]. Le *gomed* [4] n'est peut-être qu'un synonyme de la coudée.

Quant aux mesures de distance, nous ne parlerons que de celles de l'ère chrétienne. A cette époque, les Juifs comptent par *stades* et par *milles*. Le stade, d'après de récents mesurages faits sur l'emplacement des arènes olympiques, était de 192m, 30. Huit stades faisaient un mille romain.

1. צכרל, *amma*, Exod., xxv, 10, 17, etc., rappelle l'égyptien « mahi ».

2. La coudée babylonienne avait, d'après M. Oppert, 0, 525.

3. 0, 4572. V. notre *Commentaire sur Ézéchiel*, p. 276.

4. Jug., III, 16.

Le mille romain valait un peu plus de 1480 mètres. Le *chemin du sabbat* [1] est la distance que le Juif peut parcourir sans violer le repos du sabbat : cette distance est de deux mille pas ordinaires, ou de près d'un kilomètre.

L'unité de mesure de superficie est la *séah* [2], carré de cinquante coudées de côté. Trente séahs valent un *kor*. La séah est divisée elle-même par 6, 12 et 24. Le *zémed* [3], a un sens équivalent au latin *jugum :* il tient dans les mesures de superficie la place de l'épha dans les mesures de capacité.

L'unité des mesures de capacité est le *log* [4], qui contient environ 0 litre 25 centilitres. C'est le douzième du hin. Le *hin* [5], ration quotidienne de la manne dans le désert, vaut, d'après Josèphe, deux conges, qui sont un douzième du métrète. Le *bath* [6] équivaut au métrète (38 litres 983). Ces mesures servent pour les liquides. — Pour les solides, on trouve le *chomer* [7], appelé plus tard *kor* [8], égal à dix baths ; le *létech* [9] en est la moitié. L'*éphah* [10] a la même contenance que le bath. La *séah* est le tiers du bath et de l'éphah. L'*omer* [11] est le dixième de l'éphah. Le *gab* [12] est le dixième de la séah. Daniel mentionne une mesure persane appelée *artabe* [13], dont quel-

1. Act., I, 12.
2. Is., XXVII, 8, etc.
3. Lévit., XXVII. 16.
4. Lévit. XIV, 10, 12. Vulg. : « sextarius ».
5. Exod., XVI, 16, 18, 22, 32, 33, 36. Égyptien : *hn, hno*.
6. III Rois, VII, 38, etc. Vulg. « batus, laguncula : metreta, *cadus* ».
7. Lévit., XXVII, 16.
8. III Rois, IV, 22, etc.
9. Os., III, 2.
10. Ézéch., XLV, 10, 11.
11. Exod., XVI, 36.
12. IV Rois, VI, 25.
13. Dan., XIV, 2.

ques auteurs évaluent la capacité à 51 litres 79. Le *chœnix*, mentionné dans l'Apocalypse [1], est évalué à 1 litre 79.

Les poids sont appelés en hébreu *mischqal* [2]. Ils étaient en pierre, et on les portait dans un petit sac attaché à la ceinture [3], comme cela se fait encore en Orient. Les poids sont le *kikkar*, talent ; le *mané*, mine ; le *schékel*, sicle, le *béka* et la *géra* [4]. « Il est aujourd'hui avéré que le talent de 3,000 sicles n'est pas un talent-poids, mais un talent-argent ; que, pour le talent-argent, il faut s'en rapporter au passage d'Ézéchiel [5] d'après lequel le talent-poids comprenait 60 mines à 60 sicles chacune, c'est-à-dire, 3,600 sicles. On doit ces éclaircissements à la découverte des poids normaux des Assyriens, déterrés dans les palais des rois de Ninive. Ces poids avaient la forme de canards ou de lions couchés, garnis la plupart du temps d'une anse sur le dos. Ils portent en général une double inscription, l'une araméenne, l'autre assyrienne et écrite en caractères cunéiformes : la première indique le poids normal, la seconde donne le nom du roi sous lequel le poids a été fait.... Au moyen de ces poids, dont le musée britannique de Londres possède un grand nombre d'exemplaires, on a pu se rendre un compte exact du système des poids, mesures et monnaies des peuples de l'Asie occidentale... Le talent-poids babylonico-assyrien était de deux espèces : un talent lourd, de 60, 6 kil., et un talent léger, qui était de 30,3 kil. La mine, qui en était la 60e partie, pesait 1010, c'est-à-dire, 505 grammes : le sicle (60e partie de la mine) avait donc un poids de 16, 83, c'est-à-dire, de 8, 41 gr. Mais ce

1. Apoc , VI, 6. Vulg. : « bilibris ».
2. Lévit., XIX, 35 ; XXVI, 26.
3. Lévit., XXV, 39 ; XXXVII, 24 ; XIX, 36. Deut., VII, 20 ; XXV, 13, 15. Prov., XI, 1, etc.
4. Exod., 27, 24, XXXVIII, 25. III Rois, X, 17. Exod., XXX, 13. Gen., XXIV, 22 ; Exod. XXX, 13.
5. Ézéch., XLV, 12.

système de poids fut modifié en Palestine. Là le sicle, c'est-à-dire, l'unité étalon, pesait non pas 16, 83 gr., mais seulement 16, 37 gr. Ces données sont fournies par Josèphe [1], d'après lequel la mine-argent des Hébreux était de 2 livres romaines, c'est-à-dire, de 818, 57. D'après cela, la mine-poids juive était de 60 × par 17, 37 gr. = 982 gr; le talent-poids, de 58, 932 kil. Le sicle se divisait en vingt géras à 0,860 gr., dont dix faisaient une nouvelle subdivision, le béka, c'est-à-dire 8,60 gr. Ce poids s'appelle chez les Hébreux le poids royal [2]... Le sicle qui se réglait sur ce poids s'appelait *sicle sacré* [3], sans doute parce que l'étalon en était conservé dans le temple. Ce sicle portait ce nom par opposition au *sicle d'argent*, dont le poids était réglé d'après un autre taux, c'est-à-dire, à 14,55 gr. » [4].

Le Nouveau Testament [5] mentionne la *livre*, poids romain qui se subdivise en douze onces, et qui est estimé à 323 gr. 327.

TABLEAU DES MESURES ET POIDS DES HÉBREUX.

Petites Mesures de longueur.

	Grains.	Doigts.	Palmes.	Coudées.	Équivalent.
Grain d'orge. .	1	»	»	»	0 m. 0083
Doigt	2	1	»	»	0 m. 0166
Palme	8	4	1	0,166	0 m. 0675
Zereth	16	8	2	0,333	0 m. 1355
Empan.	24	12	3	0, 50	0 m. 2032
Pied	32	16	4	0, 75	0 m. 2707
Coudée.	48	24	6	1, »	0 m. 4064

1. *Ant. jud.*, XIV, VII, 1.
2. II Rois, XIV, 26.
3. Exod., XXX, 13 ; XXXVIII, 25.
4. Scherdlin, cité dans l'*Introduction générale*, t. II, p. 475.
5. Jean., XII, 3. XIX, 39.

Grandes Mesures de longueur.

	Coudées.	Cannes à mesurer.	Valeur en mètres.
Coudée	1	»	0 m. 4064
Canne à mesurer. .	4	1	1 m. 6336
Chemin sabbatique .	2000	500	811 m. 637

Mesures de superficie.

	Rebah.	Cab.	Séah.	Zemed.	Kor.	Valeur en coudées.
Rebah. . . .	1	»	»	»	»	104, 15
Cab	4	1	»	»	»	416, 6
Séah	24	6	1	»	»	2500, »
Zemed . . .	72	18	3	1	»	7500, »
Kor.	720	180	30	10	1	75000, »

Mesures de capacité.

	Log.	Cab.	Gomor.	Hin.	Séah.	Bath.	Kor ou Chomer.	Valeur.
Log	1	»	»	»	»	»	»	0 l. 29
Cab	4	1	»	»	»	»	»	1 l. 16
Gomor.	7 1/5	1 4/5	1	»	»	»	»	3 l. 88
Hin	12	3	1 2/3	1	»	»	»	6 l. 49
Séah	24	6	3 1/3	»	»	»	»	12 l. 99
Bath.	72	18	10	6	3	1	»	38 l. 88
Kor ou Chomer. .	720	180	100	60	30	10	1	388 l. 88

Poids

	Guérah.	Béka.	Sicle.	Mine.	Talent.	Valeur.
Guérah . .	1	»	»	»	»	0 gr. 708
Béka . . .	10	1	»	»	»	7 gr. 080
Sicle . . .	20	2	1	»	»	14 gr. 160
Mine . . .	1000	100	50	1	»	708 gr. 850
Talent . .	60000	6000	3000	60	1	42 k. 533 gr.

4° *Calendrier et division du temps.*

Les Israélites se règlent sur la lune pour compter les jours, les semaines et les années. Leur année se compose de douze mois lunaires. Elle est plus courte que l'année solaire de 10 jours 876, ou de plus d'un mois en trois ans.

Le jour civil commence chez les Hébreux à partir du soir [1]. Le jour naturel, qui va de l'apparition de l'aurore jusqu'au lever des étoiles [2], se partage en matin, midi et

1. Lévit., XXIII, 32.
2. Néhém., IV, 21.

soir[1]. A partir de la captivité, on le divise en douze heures[2]. La nuit est partagée en deux moitiés[3] ou trois veilles[4]. La divison de la nuit en quatre veilles[5] est un emprunt fait aux Romains.

La semaine a son fondement dans la création du monde en sept jours. Cette division se trouve chez beaucoup d'anciens peuples. Les jours de la semaine n'ont pas de nom dans la Bible ; le sabbat ou jour de repos y est seul indiqué[6].

Quatre semaines font un mois. L'étymologie hébraïque du nom de mois se tire du cours de la lune. Le mois commence avec l'apparition de la nouvelle lune. Il y avait des mois de 29 et de 30 jours ; mais nous ignorons comment les Hébreux s'y prenaient pour déterminer cette durée. Aux temps anciens les mois se comptaient : on disait le premier mois, le second, le troisième[7], etc. Quelques-uns avaient un nom spécial : le premier s'appelait *Abib* ou mois des épis[8] ; le second, *Zio* ou mois des fleurs[9] ; le septième, *Éthanim*, ou mois des ruisseaux qui coulent[10] ; le huitième, *Boul*, ou mois de la pluie[11].

Même aux temps postérieurs à la captivité, la coutume se maintint de désigner les mois par leur numéro d'ordre ; mais en général on leur donna un nom[12]. Ces noms

1. Gen., XIX, 27 ; XLIII, 16. Deut., XXVIII, 29, Gen, XIX, 1. — 2. Matt., XX, et suiv. 1. Jean, XI, 9. — 3. Exod., XII, 29. — 4. Lament., II, 19. Jug., VII, 19. Exod., XIV, 24, I Rois, XI, 11. — 5. Matt., XIV, 25. Marc, XIII, 35. — 6. Le N. T. appelle le premier jour de la semaine πρώτη σαββάτων, Marc, XVI, 9, ou μία σαββάτων, *ibid.*, XVI, 2. Luc, XXIV, 1, etc. — 7. Gen., VII, 11 ; VIII, 4, 5 ; Lévit., XXIII, 34. III, Rois, VI, 1, 38 ; VIII, 2 ; XII, 32, 33. IV Rois, XXV, 1, 8, 25, 27-8. Exod., XIII, 4, etc. Quelques érudits croient que ces mots n'ont été introduits qu'au moment de la construction du temple par les ouvriers syriens. — 9. III Rois, VI, 1, 37. — 10. *Ibid.*, VIII, 2. — 11. *Ibid.*, VI. — On a découvert les mots *Boul* et *Éthanim* dans les inscriptions phéniciennes ; peut-être le *Zio* y a-t-il été aussi trouvé. Les Phéniciens avaient encore les mois de *Merpa*, des « sacrifices du soleil », de *Phaalot* et de *Carar*. V. *Introduction générale*, t. II, p. 480. — 12. Zach., I, 7. Esth., II, 16, etc.

étaient empruntés à Babylone. Le tableau suivant fera saisir le rapport qui existe entre le calendrier des deux peuples [1] :

NOM FRANÇAIS	NOM ASSYRIEN	SENS	NOM HÉBREU	NOM ACCADIEN	SIGNE DU ZODIAQUE
Mars	Nisannu	Mois d'ouverture	Nisan	Autel du Juste	Bélier
Avril	Airu	Le Brillant	Iyyar	Le Taureau dirigeant	Taureau
Mai Juin	Sivanu	Mois où l'on fait les briques	Sivan	Mois des Briques Mois des Jumeaux	Gémeaux
Juillet	Dugu	Mois du soleil-dieu, Tammuz	Tammuz	Mois de la Semence	Cancer
	Abu	. . . . . .	Ab	Feu qui fait feu	Lion
Août	Ululu	Mois de l'Esprit	Elul	Mois du Message d'Istar	Vierge
Septembre	Tasritu	Mois du Sanctuaire	Tisri	Mois du saint Rempart de Babylone	Balance
Octobre	Arakh-Savna	Le huitième mois	Marchesvan	Mois opposé à la fondation	Scorpion
Novembre	Kizilivu ou Kuzallu	. . . . . .	Chislen	Mois des Nuages (?)	Sagittaire
Décembre	Tabitu	Le bon mois	Tebat	La Caverne du soleil levant	Capricorne
Janvier	Sabatu	. . . . . .	Sebat	Mois de la Malédiction de la pluie	Verseau
Février	Addaru	Le mois sombre	Adar	Mois de la Semence de la graine	Les Poissons

Tous les trois siècles environ, les Juifs ajoutaient un treizième mois de vingt-neuf jours, entre Adar et Nisan, pour faire concorder l'année lunaire avec l'année solaire. Cette intercalation avait lieu toutes les fois qu'on ne trouvait pas, à la fin du douzième mois, le blé assez mûr. Ce mois intercalaire, dont la Bible ne parle pas, s'appelait *Veadar* ou second Adar.

L'année commençait, en vertu de la prescription de la loi [2], au mois de Nisan, dans lequel Israël avait été délivré de la servitude d'Égypte. Josèphe distingue une année religieuse et une année civile [3]. Celle-ci, d'après quelques

1. Tiré de Sayce, *la Lumière nouvelle*, trad. franç. Paris, Lethielleux, 1888, in-8°, p. 232.
2. Exod., xii, 2.
3. *Ant. jud.,* I, iii, § 3.

auteurs, aurait commencé au mois de Tisri. Mais cette distinction semble peu ancienne et est certainement postérieure à la captivité [1].

Le mot *heure* apparaît pour la première fois dans Daniel [2], où il semble plutôt désigner un temps court qu'une heure proprement dite. Il en est de même du Nouveau Testament, où ce mot ne doit pas être pris dans un sens rigoureux [3]. De même dans le Nouveau Testament le jour est divisé en douze heures allant du lever au coucher du soleil ; les heures variaient en longueur suivant les différentes saisons de l'année. Sept heures du matin étaient la première heure du jour ; neuf heures, la troisième ; midi, la sixième ; trois heures de l'après-midi, la neuvième [4].

L'Écriture parle [5] de cadran solaire, sans donner d'indications sur sa nature. Au temps de Notre-Seigneur, on se servait probablement de sabliers et de clepsydres.

III. — Constitution.

Le gouvernement patriarcal est fondé sur la famille et la tribu. La division en douze tribus remonte au moins à la sortie d'Égypte : leur nom et leur nombre demeurèrent les mêmes pendant toute l'histoire d'Israël.

Moïse n'établit pas d'autorité suprême pour diriger après lui le peuple d'Israël. Les tribus avaient des chefs, qui portaient le titre de *nasi*, prince. Avec les chefs des familles et des maisons, ils constituent l'ensemble des an-

1. On trouve dans II Macc., xi, 21, 30, 33, 38, les mois de *Dioscure* et de *Xantique* ils sont tirés du calendrier macédono-syrien que les Juifs n'ont jamais adopté.

2. Dan., iii, 5, 6, 15 ; iv, 16, 30 ; v, 5. etc. « Hora » de la Vulgate traduit dans les livres antérieurs le mot *temps* ou autres expressions analogues, Exod., ix, 18, etc.

3. Matt., viii, 13. Luc, xii, 39, 40.

4. Act., ii, 15. Marc, xv, 25, 33, 34. Act., iii, 1.

5. IV Rois, xx, 9-11. Is., xxxviii, 8.

ciens d'Israël [1]. On trouve aussi, dès les temps les plus anciens, des *schoterim* [2], qui sont tout à la fois greffiers, administrateurs et assistants des juges.

Moïse avait prévu l'établissement de la royauté [3]. Sous Samuel, le désir des Hébreux d'avoir un roi se formula énergiquement [4], et fut exaucé [5].

Dans l'état monarchique hébreu, le peuple est représenté par le conseil des Anciens, qu'on voit apparaître aux époques critiques et dans les grands mouvements populaires [6]. Le roi n'est pas absolu; il doit avant tout être soumis à la loi qu'il représente auprès du peuple, se garder de la violence et ne pas abuser du pouvoir. Malheureusement, les rois d'Israël se modelèrent plus souvent sur les rois orientaux, leurs voisins, que sur les prescriptions de la loi, qu'ils devaient lire tous les jours de leur vie [7]. Souvent les prophètes et les grands prêtres durent défendre contre eux la cause de la religion et de la liberté.

Élective à son début, la royauté devait par la suite être héréditaire. Le roi recevait du grand prêtre ou d'un prophète l'onction royale, symbole de la consécration par Dieu de l'élection.

Les devoirs des rois sont énumérés dans le Deutéronome [8] sous forme de défense. Il leur est interdit d'entretenir beaucoup de chevaux, d'avoir un trop grand nombre de femmes, et d'amasser trop d'or et d'argent. Ils doivent transcrire la loi pour leur usage. Enfin ils doivent traiter humainement leurs sujets.

Dans les premiers temps de la royauté, on ne trouve pas trace d'impôts : Saül se contente des présents qui dans l'Orient sont offerts au souverain que l'on vient saluer [9].

1. Exod., XII, 3, 21, etc. — 2. Exod., V, 16-19, etc. — 3. Deut., XVII, 14-20. — 4. I Rois, VIII, 4-20. — 5. *Ibid.*, 22. — 6. Jos., XXIV, 31. I Rois, VIII, 4. II Rois, V, 3, XIX, 12; III Rois, XII, 3 et suiv. — 7. Deut., XVII, 18, 19 — 8. *Ibid.*, 16-20. — 9. I Rois, IX, 7.

Sous David et Salomon on commence à exiger des impôts, soit en nature, soit en espèce. Sous Salomon, le peuple fut, à l'occasion de la construction du temple, accablé de corvées, qui contribuèrent à sa révolte contre Roboam. Il y avait en outre des droits de douane assez élevés [1].

Après la captivité, le peuple reprit ses lois anciennes, tout en reconnaissant la suprématie des rois de Perse, sous la domination desquels il resta jusqu'en 333, époque de la conquête d'Alexandre. Alors des satrapes administraient les provinces, dont les subdivisions, telles que la Judée, avaient à leur tête des gouverneurs ou pachas [2]. On sait les guerres que durent soutenir les Juifs sous les Séleucides, et qui aboutirent à l'indépendance de la nation. Les chefs du peuple portèrent alors d'abord le titre de prince, puis celui de roi. Pompée, en 63, mit fin à l'indépendance. Il constitua Hyrcan II, grand prêtre et prince du pays, à condition d'être soumis aux Romains et de leur payer tribut. En 37, Hérode le Grand reçut du sénat romain le royaume de Judée. A sa mort, Auguste n'accorda à Archélaüs, fils d'Hérode, que le titre d'ethnarque, avec la Judée, l'Idumée et la Samarie. Son frère Antipas fut tétrarque de la Galilée et de la Pérée; son autre frère Philippe, tétrarque de la Trachonite et des contrées voisines. En 12 après J.-C., Auguste réunit la Judée et la Samarie à la Syrie et fit du tout une province impériale. Quelquefois un procurateur était affecté au gouvernement d'une partie de ces provinces: tel fut le cas de Ponce Pilate, procurateur de la Judée, annexée à la province de Syrie [3]. C'est pour cela qu'il avait le droit de prononcer des sentences capitales, droit que les procurateurs

1. III Rois, x, 15, 28, 29.
2. Néh., v, 14, etc.
3. Suétone, *Vespas.* IV. Tacite, *Annales*, XII, XXIII.

ne possédaient pas habituellement [1]. Les Juifs avaient perdu ce droit, comme le prouve le procès de Notre-Seigneur.

Section III

ANTIQUITÉS RELIGIEUSES

I. — Notion biblique et Noms de Dieu.

Le Dieu de la Bible n'est ni une divinité nationale, ni une puissance naturelle : c'est le Dieu unique, personnel, vivant, de qui provient toute créature, conduite par lui à une fin bienheureuse.

Son nom principal est *Jéhovah,* יהוה, celui qui est, qu'on connaît par la nature des choses. Ce nom est d'origine hébraïque [2]. Il n'a été révélé à Israël avec tout son sens que durant la captivité d'Égypte [3]. Jéhovah est le Dieu de l'alliance, le Dieu constant et fidèle qui accomplit dans les fils les promesses faites aux pères. Aussi l'expression « Jéhovah qui garde son alliance » [4] est-elle très fréquente [5].

1. Tacite, *ibid.*, IV, v ; XV, xliv.
2. Il vient du verbe הוה, *être.*
3. Exod., vi, 3. Cfr Osée, xii, 10; xiii, 4.
4. Aucune de ces citations ne se rapporte au texte, excepté la dernière, qui s'y rapporte *indirectement* si l'on veut.
5. Sur la prononciation du mot Jéhovah, on lira avec intérêt les remarques suivantes :

« Il y avait un mot que les massorètes de Tibériade ne savaient pas ou ne voulaient pas prononcer, c'est le nom national du Dieu d'Israël. Quoique employé très fréquemment dans l'Ancien Testament, on en était arrivé à le regarder avec un respect superstitieux, avant le temps même où fut faite la traduction des Septante. En effet, dans cette traduction, le mot Κύριος, « Seigneur », lui est substitué partout. Les écrivains du Nouveau Testament suivirent naturellement l'usage des Septante et de leur époque. Partout où ils rencontrèrent le nom sacré, ils lurent

Un autre nom de Dieu est *Élohim*, אלהים, de la racine אל « force, puissance ». Ce nom s'est conservé dans toutes les langues sémitiques [1]. C'est celui que la Bible emploie le plus fréquemment pour désigner Dieu. La forme plurielle du nom n'est nullement une preuve du polythéisme primitif des Hébreux [2]. L'emploi du mot *Élohim* remonte à une époque où le culte du Sémite s'adresse à un seul Dieu, dont la nature n'est pas encore bien connue. Dans cette période, le pluriel a pu être adopté comme donnant l'im-

à sa place *Adonaï*, « Seigneur ». De là, quand ils suppléèrent les voyelles dans le texte de l'Ancien Testament, ils mirent les voyelles d'Adonaï sous les quatre consonnes Y, H, V, H, qui composaient le nom divin. Cela indiquait simplement qu'il fallait lire *Adonaï* partout où on trouvait le nom sacré. Par ignorance de ce fait, les érudits qui les premiers firent revivre l'étude de l'hébreu dans l'Europe moderne, supposèrent que les voyelles d'*Adonaï* (*à* ou *è*, *o* et *à*) devaient être lues avec les consonnes sous lesquelles elles étaient placées. Le résultat fut le monstre hybride *Jéhovah*.

Deux opinions ont été formulées sur la prononciation du nom sacré pendant que l'hébreu était encore une langue vivante. D'un côté, on peut supposer, d'après les monuments assyriens contemporains, qu'il se prononçait *Yahu*. Partout où dans les inscriptions cunéiformes, on rencontre un nom israélite qui, comme Jehu ou Hezekiah, est un composé du titre divin, ce dernier apparaît sous la forme *Yahu ;* Jéhu est *Yahua,* et Hezekiah, *Khazikayahu.* Même d'après les massorètes, on doit le lire *Yeho*, c'est-à-dire *Yahu*, quand il fait partie d'un nom propre. Les anciens gnostiques, lorsqu'ils le transcrivent en caractères grecs, écrivent *Iaω*, c'est-à-dire, *Yahô*. D'un autre côté, les quatre consonnes Y, H, V, H, ne peuvent guère se prononcer autrement que *Yahveh*. Cette prononciation est employée par les deux écrivains grecs. Théodoret et S. Épiphane, qui disent que le mot se prononçait *Yavé*. La forme *Yahveh* cependant est incompatible avec la forme *Yahu* (*Yeho*) qui se trouve dans les noms propres ; on a pu dire qu'elle était due à un de ces jeux de mots dont il y a tant d'exemples dans l'Ancien Testament. L'épellation avec *h* final fut adoptée — on l'a du moins supposé — dans le but de rappeler au lecteur que le verbe hébreu signifie « être », mot auquel il y a une allusion évidente dans l'Exode (III, 14) ». A. Sayce, *la Lumière nouvelle*, éd. citée, p. 86.

1. Sauf l'éthiopien.

2. D'après Gesenius et Furst, ce n'est qu'une forme intensive de *El-Schaddaï*.

pression d'une plus grande richesse et d'une plus grande plénitude de l'idée. L'expression a persisté lorsque le monothéisme est parvenu à l'état dogmatique. Si dès longtemps elle n'avait été employée, les Hébreux, luttant contre le polythéisme, l'auraient certainement répudiée. Dieu est Élohim en tant qu'il règne dans la nature et agit par elle.

Quand il agit contre la nature pour la plier aux desseins de sa grâce, il prend le nom d'*El Schaddaï* [1] ; c'est dans une des apparitions à Abraham qu'on voit ce titre paraître pour la première fois. Ce nom est fréquemment répété dans la période patriarcale. Son sens n'offre aucune difficulté, il signifie le Tout-Puissant.

II. — Culte patriarcal

1° *Sacrifices.*

Les fils d'Adam offrent des sacrifices [2]. Il en est de même de Noé, d'Abraham, de Melchisédech, de Jacob, etc. [3]. Nous ignorons si Dieu a déterminé la matière de ces sacrifices. On ne sait pas si les sacrifices sanglants sont d'origine humaine [4]. Tous les anciens peuples sans exception en offraient à Dieu pour reconnaître son suprême domaine, honorer sa majesté et apaiser sa colère. En effet, le point capital de tout sacrifice est le sang, parce qu'il renferme la vie. Le sacrifice est l'offrande d'une vie en échange d'une autre. Par l'effusion du sang de la victime, on offre une vie à la Divinité à qui le sacrifice est offert,

1. Gen., XVII, 1 ; XXVIII, 3, etc.
2. Gen., IV, 3-5.
3. Gen., VIII, 20 ; XII, 7 ; XIII, 4; XV, 9-17; XXII, 13; XIV, 18, 19; XXVIII, 18, etc.
4. Eusèbe (*Démonstr. évang.* I, X) pense que la pratique des sacrifices n'est pas d'invention humaine, et qu'elle s'est produite sous l'impulsion de la volonté divine clairement manifestée.

et la Divinité accepte cette offrande. Il y a donc entre le sacrificateur et Dieu une sorte de communion. Le sacrifice sanglant est dans toute l'antiquité le centre du culte.

On offrait en outre des sacrifices pacifiques : toisons de brebis, pain, vin, lait, etc.

Les sacrifices étaient offerts sur des autels [1] : c'étaient sans doute des amas de terre et de pierres. En général, chacun offre ses sacrifices. Ordinairement cet honneur appartient au chef de famille, au premier-né, au prince, à un homme considéré [2].

Le culte patriarcal était agréable à Dieu [3].

2° *Circoncision.*

Dieu fit choix de la circoncision comme signe visible de son alliance avec Abraham [4]. Quelles raisons ont déterminé le choix de ce signe ? Il faut que tout membre mâle de la nation porte dans sa chair une marque ineffaçable de la religion qu'il professe. Aucun document écrit, aucun monument taillé de la main des hommes ne pouvait aussi sûrement conserver la mémoire de l'alliance divine que cette institution sanglante, destinée à rappeler en même temps au fidèle circoncis que les forces de la génération ne doivent pas être abandonnées aux caprices aveugles de la concupiscence, mais qu'elles doivent être soumises, plus que toute autre force, à la volonté divine, et légitimées par l'obéissance. L'homme apprend, par le glaive et le sang, par qui et comment la génération peut et doit être sanctifiée [5] ».

La circoncision existe très anciennement et chez beaucoup d'autres peuples. Chez les Hébreux, elle doit suivre

1. Gen., VIII, 20, etc.
2. Gen., XXVII, 27.
3. Is., XLI, 8.
4. Gen., XVII, 11-14.
5. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, III, I.

de près la naissance. Pour Israël, elle est le symbole de la consécration à Dieu, nécessaire pour faire partie de son peuple et pour avoir part à ses droits et à ses devoirs. Elle sanctifie celui auquel elle est appliquée, et quelques Pères y ont même vu un sacrement remettant le péché originel [1]. La circoncision a un triple caractère : elle est symbole historique, en tant qu'elle rappelle le pacte du Seigneur avec Abraham ; — symbole moral, en tant qu'elle appartient à un ordre de faits ayant pour but la rénovation de la vie matérielle par la purification extérieure et sensible des organes qui la propagent ; — symbole prophétique, en tant qu'à l'institution de la circoncision se rattache cette lignée dont l'un des membres sera le Messie, le consommateur des promesses [2].

3° *Sabbat.*

A. *Origine.* — Dieu, après avoir créé le monde en six jours, se repose le septième : il consacre et sanctifie ce jour, qui doit être célébré par l'absence de travail [3]. Par la bouche de Moïse il renouvelle plus tard cette prescription.

Le mot *sabbat* vient de la racine שלמ, « cesser, se reposer » [4]. L'Ancien Testament n'indique pas bien clairement si avant Moïse on observait le sabbat. Le plus probable est que Moïse a rappelé une loi ancienne, quelquefois tombée en désuétude.

A quel peuple est due la découverte de la semaine ? Cet honneur ne peut être accordé qu'aux Babyloniens ou aux Hébreux. Chez les premiers, le nombre *sept* est aussi en

1. S. Augustin, XXIV *de Civit. Dei*, XVI, XVII; *de Bapt. contr. Donat.*, IV, XXIV. Les Pères plus anciens ne paraissent pas avoir été de cette opinion.

2. Gilly, *Précis d'introduction*, t. II, p. 214.

3. Gen., II, 2-3 ; Exod., XX, 8-11.

4. Le sens primitif du mot semble être *couper*. L'assyrien *sabâtu* ce sens. — C'est un tort de faire dériver le mot de שבעה, semaine.

honneur que chez ceux-ci. Sept planètes, qu'ils ont soigneusement observées, ont été mises par eux au nombre des dieux. Mais, dans leur semaine astrologique, il n'y a point de place pour le sabbat : c'est en dehors de toute conception astrologique que les Babyloniens gardaient le repos du septième jour. Mais ce repos est absolument certain.

« Nous savons que le septième jour était observé comme jour de repos par les Babyloniens, ainsi que cela se pratiquait chez les Juifs. Il avait aussi le même nom de sabbat, mot qui, dans un texte assyrien, est défini comme « un jour de repos pour le cœur », tandis que 'équivalent occadien est expliqué « un jour d'achèvement de travail ». Un calendrier des jours saints pour le mois d'Élul intercalaire indique les septième, quatorzième, vingt et unième et vingt-huitième jours du mois lunaire comme sabbats, dans lesquels certains ouvrages étaient prohibés. Dans ces jours, est-il dit, « la viande cuite sur « le feu, le vêtement du corps ne peut être changé, les « habits blancs ne peuvent être enlevés, un sacrifice ne « peut pas être offert, le roi ne peut monter sur son chariot « ni parler en public, l'augure ne peut marmotter dans une « place secrète, la médecine du corps ne peut s'appliquer, « et aucune malédiction ne peut être proférée ». Aucune de ces œuvres ne pouvait donc se faire. Le sabbat babylonien différait surtout du sabbat juif dans son caractère essentiellement lunaire. Le premier sabbat était le premier jour du mois, quelle que fût la longueur du mois précédent. Les sabbats et les nouvelles lunes, qui sont distincts dans l'Ancien Testament, sont toujours unis dans le rituel babylonien. Il n'est pas étonnant, par suite, que les Babyloniens fussent familiers avec une semaine de sept jours, dont chacun était dédié à une des sept planètes : c'était l'espace de temps naturellement

marqué par les quatre quartiers de la lune ».

On peut conclure de ce qui précède que le sabbat ne fut pas la chose exclusive d'Israël. Moïse n'en a pas reçu la révélation immédiate de Dieu, mais l'a accommodé, d'après les ordres reçus d'en haut, à la religion dont il était le révélateur. Il le considère toujours en effet comme une institution ancienne [2].

B. *Le Sabbat sous la loi mosaïque.* — Le Pentateuque ne rattache pas seulement la célébration du sabbat au repos de Dieu après l'œuvre créatrice ; il le rapporte encore à la délivrance d'Israël de la servitude d'Égypte [3]. Ces deux faits sont en effet étroitement liés l'un à l'autre : ce que l'œuvre des six jours est pour la création, la délivrance d'Égypte l'est pour Israël. Cette délivrance fut en effet pour lui une véritable création, l'appel à l'existence nationale. Le repos du sabbat est donc, si on le rapporte à cet affranchissement, l'expression symbolique de la foi en Dieu, qui choisit dans Israël son peuple privilégié et qui veut rester son maître incontesté. En partant de là, les prescriptions mosaïques relatives au sabbat s'expliquent sans peine.

Elles sont par là même très sévères [4]. Toute violation voulue ou préméditée du sabbat est punie de mort [5], et le coupable est lapidé [6]. Plus tard, ces prescriptions se développèrent d'une manière excessive. A l'époque machabéenne, des Juifs se laissèrent tuer par l'ennemi plutôt que de lui résister et de violer ainsi le sabbat [7]. Au temps de Notre-Seigneur, les pharisiens considèrent comme violation du sabbat les guérisons des malades, même opérées par la seule parole, l'enlèvement d'un grabat par le paraly-

1. Sayce, *op. cit.*, p. 31. — 2. Gen., II, 3. Exod., XVI ; 25, XX, 8. — 3. Deut., V, 12-15. — 4. Exod., XVI, 22-30 ; XXXV, 3. Nombr., XV, 32, etc. — 5. Exod., XXXI, 15; XXXV, 2. — 6. Nombr., XV, 32 et suiv. — 7. I Mach. IX, 34, 43.

tique guéri, la prise dans un champ de quelques épis [1].

III. — Culte mosaïque.

1° *Lieu du culte.*

Jusqu'à Moïse il n'y eut pas de règle précise sur le lieu du culte. On élevait des autels aux endroits qui paraissaient les plus convenables, peut-être sur les hauteurs, et l'on s'y réunissait pour adorer Dieu. A partir de la promulgation de la Loi, il n'y eut plus qu'un seul endroit de permis aux Israélites, et les infractions à cette loi furent punies de mort [2]. Néanmoins, avant la captivité, surtout à l'époque des juges, il y a beaucoup d'infractions à cette loi.

2° *Le Tabernacle.*

Le commandement donné par Dieu à Moïse : « Qu'ils me fassent un sanctuaire, afin que je puisse habiter parmi eux » [3], implique l'idée d'un endroit construit pour Dieu, où il réside et où il se manifeste à son peuple.

Le tabernacle [4] est d'une structure très simple : il consiste en une cour et en une tente. La cour sépare le sanctuaire du camp d'Israël. Elle a cent coudées de longueur et cinquante de largeur. Elle est séparée du camp par des toiles en fin lin blanc suspendues à des tringles d'airain soutenues par des piliers de même métal, ayant cinq coudées de haut. L'entrée de la cour se trouve à l'est.

La tente, qui ouvre aussi à l'est, est divisée en deux pièces : le *Saint* et le *Saint des saints* [5]. Les quatre parois

1. Matt., XII, 10. Jean, V, 10. Matt., XII, 2. On a parlé plus haut du chemin du sabbat.
2. Lévit., XVII, 4. Deut. XII, 5 et suiv., 13.
3. Exod., XXV, 8.
4. *Ibid.*, XXV et suiv.
5. *Ibid.*, XXVI, 33, 34.

du Saint sont faites de plantes d'acacia [1], ayant dix coudées de haut sur une et demie de large. Le Saint des saints a un tiers de la longueur du tabernacle. Au dehors, toute la boiserie était recouverte de tapisseries d'une grande magnificence. Faites de lin fin, elles déployaient quatre couleurs qui rappelaient l'image de l'arc-en-ciel : bleu sombre, rouge sombre (pourpre), rouge brillant (écarlate) et gris léger. Des images de chérubins étaient tissées dans l'étoffe. Chacune de ces riches tapisseries, qui symbolisaient la présence de Dieu dans le tabernacle, avait quatre coudées de large sur vingt-huit de long. Elles étaient cousues ensemble de manière à former deux pièces de cinq tapisseries [2]. Par-dessus cette couverture on en plaçait une autre faite en poils de chèvre [3], puis une troisième en peaux de bélier teintes de rouge, enfin une quatrième faite de peaux de *thachasch* [4], espèce de veau marin ou de dugong abondant dans la mer Rouge.

Le Saint des saints n'était séparé du Saint que par un rideau semblable à l'étoffe de la première couverture. L'entrée du Saint était fermée par un rideau de même étoffe.

3° *Mobilier du tabernacle.*

A. *Arche d'alliance.* — L'arche d'alliance était dans le Saint des saints. Elle était ainsi appelée parce qu'elle renfermait les tables de la loi [5]. L'arche était en bois d'a-

1. L'acacia seyal, en hébreu *schitim*, ne ressemble pas du tout à ce que nous appelons *acacia*. C'est le seul arbre propre aux constructions qui se trouve dans le désert d'Arabie.

2. Exod., XXVI, 1-6.

3. *Ibid.*, 11, 12, 1 '.

4. Vulg. : « ianthinæ » (pelles).

5. Exod., XXV, 16, 21 ; XL, 18. Deut., XXXI, 26. Hébr., IX, 4. — Ces deux tables pouvaient avoir deux coudées de long sur une de large. Elles étaient gravées des deux côtés ; mais on ne sait pas comment les dix commandements (hébr., paroles) y étaient divisés. D'après l'Épître aux Hébreux, *l. c.*, elle contenait encore une urne d'or renfermant de la manne, et la verge d'Aaron. Au temps de Salomon, ces deux objets avaient disparu. III Rois, VIII, 9.

cacia. Sa longueur était de deux coudées et demie ; sa largeur et sa hauteur, d'une coudée et demie. Elle était recouverte à l'intérieur et à l'extérieur de lames d'or fin. Son bord supérieur était entouré d'une guirlande d'or. Sur le couvercle était une plaque d'or pur, qu'on pouvait en détacher : c'est ce qu'on appelle le *propitiatoire* [1]. Deux chérubins [2], en or ou en bois recouvert d'or, les ailes étendues et la face tournée l'un vers l'autre, étaient fixés sur cette plaque. C'est là que Jéhovah était présent et

1. Exod., XXV, 17-21 ; XXVI, 34.

2. Le mot est d'origine sémitique et se trouve dans les inscriptions cunéiformes. — Cependant la description de l'Exode ne rappelle pas les taureaux colossaux trouvés dans les monuments d'Assyrie. Elle « convient bien mieux à ces figures de forme humaine que les monuments égyptiens nous montrent fréquemment placées face à face des deux côtés des naos et des dieux, et étendant pour les envelopper leurs bras garnis de grandes ailes. Tout est d'ailleurs exclusivement égyptien de forme dans le mobilier sacré du tabernacle, aussi bien que dans les costumes sacerdotaux, comme il était naturel que cela fût au lendemain de la sortie d'Égypte. On n'y aperçoit aucune trace d'influence chaldéo-assyrienne, et l'introduction d'un type symbolique aussi exclusivement propre à la civilisation des bords de l'Euphrate et du Tigre que celui des taureaux ailés à face humaine, y formerait un tel contraste avec tout l'ensemble du reste, qu'elle est profondément invraisemblable... Ici, du reste, nous avons peut-être un éclaircissement à tirer du vocabulaire assyrien. Dans cet idiome, un mot très voisin de *Kirubu*, tiré de la même racine et n'en différant que par une légère nuance de vocalisation, *Kurubu* est le nom d'une grande espèce d'oiseau de proie, aigle ou vautour. Dans les monuments égyptiens, c'est souvent entre les ailes, étendues en avant, d'éperviers ou de vautours placés face à face, que se montrent les dieux ; ce sont souvent des oiseaux de ce genre qui enveloppent de leurs ailes des naos divins. Les prescriptions que Dieu donne dans l'Exode pour le mobilier et l'ornementation du tabernacle, sont empreintes d'une vigueur dans l'exclusion de toute figure susceptible d'un caractère idolâtrique... On pouvait donc conjecturer que les premiers Kéroubins de l'arche, ceux qui sont décrits dans l'Exode, étaient plutôt des *Kurubi* que des *Kirubu*, c'est-à-dire de grands oiseaux, aigles ou vautours, aux ailes étendues en avant et ombrageant le couvercle ou propitiatoire ». F. Lenormant, *les Origines de l'histoire*, 2e édit., t. I, p. 152-158.

rendait ses oracles. Aux deux côtés de l'arche étaient fixés quatre anneaux d'or, où l'on passait les perches d'acacia destinées à la porter.

Habituellement, l'arche reposait dans le Saint des Saints; mais on l'emportait quelquefois dans des expéditions militaires, comme gage sensible de la protection divine [1].

Lors de la destruction du temple de Salomon, Jérémie la cacha dans une grotte de la montagne de Pisga [2]. Plus tard, on ne put retrouver cet endroit. Après la captivité, le Saint des saints était absolument vide [3].

B. *Mobilier du sanctuaire.*

La *table des pains de proposition* [4] était en bois d'acacia recouvert de lames d'or. Portée sur quatre pieds hauts d'une coudée et demie, elle était entourée d'un rebord recouvert d'or, de quatre doigts de hauteur. Chaque jour de sabbat on y plaçait douze pains.

Le *chandelier à sept branches* était en or [5]. Il se composait d'un piédestal et d'une tige, à l'extrémité supérieure de laquelle était une lampe. De la tige partaient six bras, trois de chaque côté, espacés à intervalles égaux, et qui, arrivant à la hauteur de la tige centrale, portaient, comme elle, une lampe. On ne sait rien sur la forme de ces lampes. Chaque soir elles étaient remplies d'huile et allumées, de façon à durer toute la nuit. L'huile devait être d'olives pures, pilées dans un mortier, sans aucun mélange.

L'*autel des parfums* [6] était carré, en bois d'acacia, long et large d'une coudée sur deux de hauteur. Il était recou-

1. I Rois, IV, 3 et suiv. ; V, VI, XIV, 18, etc.
2. II Mach., II, 4 et suiv.
3. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, § 5.
4. Nombr., IV, 7. I Paral., XXVIII, 16.
5. Exod., XXV, 31 et suiv.
6. Exod., XXX, 1, 2.

vert de lames d'or et entouré d'une bordure également en or. Aux angles, quatre cornes en bois d'acacia recouvert d'or symbolisaient la force et la bénédiction procurées par les sacrifices offerts sur l'autel. On devait y brûler l'encens tous les matins et tous les soirs, et en purifier les cornes, une fois par an, au jour de l'expiation, avec le sang des victimes pour le péché [1]. Les parfums brûlés sur cet autel étaient composés avec le *nataph* ou stacté ; le *schéhéleth*, qui provient d'un strombus; la *helbenah* ou galbanum odoriférant, et la *lebonah*, ou encens proprement dit. Ce parfum était mêlé de sel pur et bénit [2].

C. *Mobilier de la cour.*

L'*autel des holocaustes* était une espèce de coffre sans fond, en bois d'acacia, recouvert de bronze, long et large de cinq coudées et haut de trois. Il était rempli de terre jusqu'en haut, et c'est sur cette terre qu'on offrait les sacrifices [3]. Aux coins étaient des cornes en acacia recouvert de bronze. A moitié de la hauteur était un rebord auquel était attachée une grille en forme de treillis descendant jusqu'à terre. Sur ce rebord, qui avait environ une coudée de large, se tenait le prêtre sacrificateur. Il n'y montait pas par des degrés, mais le long d'un plan incliné qu'on appliquait au nord et au sud de l'autel.

Le *bassin d'airain* [4], où les prêtres faisaient leurs ablutions, est d'une forme inconnue.

4° *Moïse a-t-il pu construire le tabernacle dans le désert?*

On objecte qu'un pareil travail est impossible à un peuple pastoral ; qu'il exige trop d'art, trop de matières d'or

1. Exod., xxx, 7, 8, 10. Lévit., xvi, 18, 19.
2. Exod., xxx, 34.
3. Exod., xx, 24.
4. Exod., xxx, 18 et suiv.

et d'argent, et trop d'autres métaux ; qu'on n'a pas eu le temps de confectionner tant de riches tissus.

L'ancien Orient avait d'immenses richesses en métaux précieux [1], en regard desquels l'or et l'argent consacrés au tabernacle peuvent être considérés comme minimes. En comparaison d'autres sanctuaires orientaux, le tabernacle devait paraître pauvre et nu. Quant au cuivre et au fer employés, ils existaient en abondance dans la presqu'île du Sinaï. A Sarbat-el-Chadem, les Égyptiens, longtemps avant Moïse, avaient exploité des mines de cuivre, dont on retrouve encore les scories. Dans le grès des vallées du voisinage, le cuivre et le fer sont en grande quantité. D'autres mines de cuivre ont été trouvées aussi au Ouady-Mughâra. Les matériaux ne manquaient donc pas [2].

Quant au travail, il n'était pas d'une difficulté insurmontable. Les ouvriers habiles ne pouvaient manquer parmi un peuple mêlé si longtemps à la civilisation égyptienne.

On ne doit pas être étonné non plus de ce que dit le Pentateuque des étoffes tissées et brodées. Ces arts avaient atteint alors, en Orient et en Égypte, une grande perfection. Les Israélites étaient parfaitement en mesure de les confectionner eux-mêmes, et n'eurent pas besoin d'avoir recours à des marchands étrangers.

5° *Le Temple de Salomon.*

A. — *Maçonnerie du temple.*

Le tabernacle était approprié à la vie nomade des Israélites. Quand ils furent établis solidement dans le pays de Chanaan, la construction d'un temple devint nécessaire. David avait conçu un projet répondant à cette nécessité. Tout en y renonçant sur l'ordre de Dieu, il fit de grands préparatifs, et dressa même les plans. A Salo-

1. Cfr Nombr., XXXI, 48 et suiv.
2. *Introd. générale*, t. II, p. 567.

mon était réservée la gloire de mener à fin l'entreprise.

Le temple fut élevé sur le mont Moria [1]. Il n'y a pas de doute possible qu'il ait été élevé sur l'aire du Haram-ech-cherif, le « haut sanctuaire » d'aujourd'hui. Le Haram forme un parallélogramme à côtés inégaux : la muraille occidentale a 487 m. 45 c.; celle du sud, 280 m. 93; celle de l'est, 466 m. 19 ; celle du nord, 319 m. 49. La superficie totale est, en chiffres ronds, de 143,000 mètres. Les murs qui enclosent cet espace, ont une hauteur de 9 m. 15 à 51 m. 79 au-dessus du rocher. Leur épaisseur moyenne est de 2 m. 40 environ. Au nord-ouest du Haram, le roc s'élève à 750 m. 17 au-dessus de la Méditerranée.

Les murailles ont à l'ouest, au sud et à l'est le même caractère. Partout les murs s'appuient sur le rocher. La maçonnerie la plus ancienne est de grandes dimensions : les pierres ont en moyenne 1 m. 06 de hauteur ; on en a mesuré d'une longueur de 7 m. 21 et de 11 m. 80. Chaque bloc est à refends et ciselure, et non à bossage. La face, qui se projette d'environ sept centimètres, est parfaitement aplanie. Sur la muraille de l'est, à 24 mètres du sol, à l'endroit où les fondations s'appuient sur le rocher, on a trouvé des lettres phéniciennes peintes en rouge sur la surface des pierres : elles semblent destinées à marquer le rang que chaque bloc devait occuper [2].

B. — *Construction du temple.*

Salomon prit comme plan général la reproduction du tabernacle de Moïse ; mais il donna à sa construction des dimensions deux fois plus grandes.

La construction dura sept ans et demi : elle commença l'an 480 après la sortie d'Égypte, le deuxième mois de la

1. II Paral., III, 1.
2. Elles sont reproduites, *Introd. gén.*, t. II, p. 575.

quatrième année du règne de Salomon [1] ; elle fut achevée dans le huitième mois de la onzième année [2]. Les ouvriers furent des Phéniciens prêtés à Salomon par le roi de Tyr, Hiram, et des Israélites choisis par David et Salomon [3].

Le temple proprement dit, ou la *maison*, était en pierres taillées. Il avait 60 coudées de long, 20 de large et 30 de haut. Le toit, probablement plat, était en planches de cèdre, avec des incrustations de marbre. L'intérieur était divisé en deux parties, comme l'ancien tabernacle. Le Saint des saints avait vingt coudées dans tous les sens, et formait ainsi un cube parfait. Toute la maçonnerie était recouverte de bois ; les murs et le plafond en cèdre, les planches en cyprès. Les lambris étaient couverts d'or laminé, où étaient figurés des chérubins, des palmiers, des coloquintes et des fleurs. Les chérubins étaient sans doute analogues à ceux des monuments chaldéo-assyriens du dixième au cinquième siècle, c'est-à-dire, des taureaux ailés à tête humaine. « Ces kéroubim, sculptés en très bas relief, se rangeaient le long des parvis sacrés en files silencieuses, alternant avec des palmiers, semblables aux figures alignées sur les murs de Thèbes et de Korsabad ; ces processions étaient encadrées dans des frises de fleurs fermées ou épanouies, lotus ou papyrus en Égypte, lotus ou pavots en Assyrie, coloquintes à Jérusalem » [4].

L'entrée du Saint des saints, qui était complètement obscur, était fermée par une porte à deux battants, en bois d'olivier. Devant le bâtiment, à l'est, était un portique, précédé de deux colonnes d'airain, *Jachin* et *Boaz*, dont

1. III Rois, VI, 1, 37 II Paral., III, 2.
2. III Rois, VI, 38.
3. II Paral., II. 7.
4. De Vogüé, *le Temple de Jérusalem*, p. 33.

les noms forment une phrase ayant pour sens : « Il établit dans (ou par) la force ». Ces colonnes avaient dix-huit coudées de hauteur, et douze de circonférence. On ne sait si elles étaient isolées, ou si elles supportaient le toit du portique : la première hypothèse semble plus probable.

Sur les trois côtés, ouest, sud et nord du temple, était une suite d'appartements où l'on gardait le trésor et les provisions. Il y en avait trois étages, dont les chambres allaient en s'élargissant de bas en haut, parce que les murs du temple étaient bâtis en retrait.

Les parvis du temple sont peu mentionnés. Il y en avait deux, dont l'un était réservé aux prêtres [1].

C. — *Mobilier du temple.*

L'arche d'alliance est telle que nous l'avons déjà décrite. L'autel des parfums a les mêmes dimensions que celui du tabernacle de Moïse. Il y a dix tables pour les pains de proposition et dix candélabres d'or pur.

L'autel des holocaustes, ou autel d'airain [2], avait vingt coudées de longueur et de largeur, et dix coudées de hauteur. Il était fait sur le plan de celui du tabernacle. Entre l'autel et le temple était la *mer d'airain*, ainsi appelée à cause de son extrême grandeur, et qui avait remplacé le bassin du tabernacle. Elle était ronde, profonde de cinq coudées, avec un diamètre de dix coudées et un peu plus de trente coudées de circonférence. Le métal avait une main d'épaisseur. Son bord supérieur affectait la forme d'un lis épanoui. Ce bassin contenait 2,000 baths (760 hectolitres). Il était porté sur douze taureaux d'airain, divisés trois à trois. Il était destiné aux ablutions des prêtres. On ignore comment on en tirait l'eau. De chaque côté se trouvaient cinq petits bassins, en airain aussi, contenant

1. Jérém., xxxvi, 10.
2. III Rois, viii, 64, IV Rois, xvi, 14.

chacun 40 baths, qui servaient à laver la chair des victimes [1].

Dans le parvis se trouvait aussi la tribune où Salomon avait pris place pour la dédicace du temple, et où les rois se tinrent plus tard durant les cérémonies [2].

Le Temple fut détruit par l'armée de Nabuchodonosor, dans la onzième année du règne de Sédécias, après avoir duré 418 ans.

6° *Le Temple de Zorobabel.*

La première colonie revenue de captivité sous Zorobabel et Josué commença l'œuvre de la reconstruction du temple, dans laquelle elle fut aidée par des ouvriers phéniciens [3]. Dès la seconde année après le retour, on put poser la première pierre du nouvel édifice. Les intrigues des Samaritains amenèrent l'arrêt des travaux, qui ne furent repris que quinze ans plus tard, sous le règne de Darius [4]. Ils furent achevés la sixième année de ce prince, 515 avant J.-C. [5]. Nous n'avons guère de renseignements sur ce temple, auquel l'arche manquait. L'autel des holocaustes était en pierres blanches non polies [6]. Le sanctuaire fut pillé par Antiochus Épiphane et profané par des idoles [7]. Il fut restauré et consacré de nouveau par Judas Machabée, qui fortifia l'enceinte [8]. En 106, Alexandre Jannée sépara le parvis intérieur du parvis extérieur par une balustrade en bois [9]. Peu après, Pompée, ayant pris

1. III Rois, VII, 27-38. II Paral., IV, 6.
2. II Paral., VI, 13. IV Rois, XI, 14 ; XXIII, 3. II Paral., XXIII, 13.
3. Esdr. III, 2, 7.
4. *Ibid.*, IV, 17 et suiv.
5. *Ibid.*, 24.
6. I Mach., IV, 47.
7. I Mach., I, 21 et suiv., 46 et suiv. ; IV, 39. II Mach, VI, 2 et suiv.
8. I Mach., IV, 36 et suiv.
9. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, § 5.

Jérusalem, entra dans le sanctuaire, qui fut purifié dès le lendemain[1]. En 37, Hérode le prit d'assaut[2].

7° *Le Temple d'Hérode.*

Dans la dix-huitième année de son règne (20 avant J.-C.), Hérode proposa de rebâtir le temple[3]. Les préparatifs demandèrent deux ans. Le sanctuaire fut achevé en dix-huit mois. Quant à l'ensemble de l'édifice, il ne fut achevé que sous Agrippa II (64 après J.-C.). Six ans après, il fut entièrement détruit. Sa magnificence est vantée par Josèphe et les rabbins. Il était sans doute dans le style gréco-romain de l'époque. C'était un des plus beaux monuments de l'ancien monde. Aussi les apôtres le faisaient-ils admirer à Notre-Seigneur[4].

L'intérieur de l'enceinte, de 500 coudées de côté, formait une cour appelée parvis des Gentils. Sa porte principale regardait le mont des Olives. A l'intérieur du mur étaient des portiques : celui qui longeait le mur oriental s'appelait portique de Salomon[5]. Celui du midi s'appelait le portique royal. C'est là qu'on pouvait entendre les discussions acharnées des pharisiens et des sadducéens. Le parvis des Gentils était accessible à tout le monde. C'était comme une place publique, où était installé le marché du temple. Dans cette cour, en montant vers le nord, le sol s'élevait quelque peu. Là, un mur en pierres, de trois coudées de hauteur, portait sur treize colonnes des inscriptions défendant, sous peine de mort, à tous ceux qui n'étaient pas Juifs, d'entrer dans la cour voisine. Cette assertion de Josèphe[6], confirmée par un passage

1. Josèphe, *ibid.*, XIV, IV, § 4.
2. *Ibid.*, XVI, § 2.
3. *Ibid.*, XV, XI, § 1.
4. Matt., XXIV, 1, etc.
5. Jean, X, 23. Act. III, 11 ; V, 12.
6. *Ant. jud.*, XV, XI, § 5.

des Actes [1], a été vérifiée par une découverte de M. Clermont-Ganneau, qui a trouvé l'une des stèles gravée en caractères grecs [2]. Cette pierre, devant laquelle Notre-Seigneur a passé, qu'il a lue, est la seule relique provenant certainement du temple d'Hérode [3].

De l'autre côté de ce mur était un espace de dix coudées de largeur, auquel on arrivait par quatorze degrés. Cette cour, appelée *Hel*, interdite aux idolâtres et aux impurs, entoure les autres cours et le temple. Un mur haut en dehors de quarante coudées, en dedans de vingt, la sépare de la *cour des femmes,* appelée ainsi parce que les femmes ne pouvaient la dépasser. Elle était entourée d'un portique, et formait un carré de 135 coudées de côté. Devant les portes intérieures de cette cour étaient treize troncs, destinés à recevoir les sommes offertes pour le service du temple. C'est dans un de ces troncs que Notre-Seigneur vit une pauvre veuve jeter ce qui lui était nécessaire pour vivre [4]. La réunion de ces dons constituait le *corban* [5], c'est-à-dire, l'argent consacré à Dieu. A cause de cette circonstance, la cour des femmes était aussi appelée le trésor [6].

A l'ouest de la cour des femmes était la porte de Nicanor, qui était de bronze. De cette porte on montait par quinze marches à la cour des Israélites. Cette cour, très étroite (onze coudées de profondeur), avait la même longueur que celle des femmes. A l'ouest elle était fermée par une balustrade, au milieu de laquelle était une estrade, où se tenaient les prêtres pour prononcer la bénédiction sur le peuple.

1. Act., XXI, 28.
2. M. Ancessi, *Atlas archéologique*, pl. XX, en donne un fac-similé.
3. Elle est conservée au musée impérial de Constantinople.
4. Marc, XII, 41 et suiv.
5. *Ibid.*, VII, 11.
6. Jean, VIII, 20.

La cour des prêtres, qui suit celle d'Israël, est ainsi nommée parce que seuls les prêtres avaient le droit d'y entrer. Elle avait la même longueur que les cours précédentes, mais sa profondeur était de 187 coudées. Au nord et au sud s'élevaient de grands bâtiments, servant soit au logement des prêtres, soit à la garde des provisions et du mobilier du temple. La plus importante de ces salles était celle où le sanhédrin tenait ses séances. Dans cette cour était l'autel des holocaustes. Il avait 50 coudées de long et de large, et était haut de 15 coudées. Il se rétrécissait par le haut, de sorte qu'à sa superficie il n'avait plus que 24 coudées carrées. Il était en pierres non taillées. On y montait par un plan incliné de 32 coudées de long et 16 de large.

Le temple proprement dit, ὁ ναός, était élevé de douze degrés au-dessus de la cour des prêtres. Bâti au milieu de cette cour, il était en marbre blanc, revêtu partout d'une riche dorure. Il avait cent coudées de longueur et de hauteur. Son portail, haut de 70 coudées, était large de 25 coudées, et était revêtu de lames d'or au dedans et au dehors.

La porte du Saint, dont l'entrée mesurait 55 coudées de hauteur sur 16 de largeur, était surmontée d'une vigne colossale en or, avec des grappes de la grosseur d'un homme. Le Saint avait, à l'intérieur, 40 coudées de long, 20 de large et 60 de haut. Une cloison en bois, avec une porte fermée par un rideau précieux, καταπέτασμα, le séparait du Saint des saints, qui avait 20 coudées de long et de large et 60 de haut. Trois étages entouraient le temple. Le toit était de poutres épaisses, recouvertes de dalles.

8° *Les Synagogues.*

Tel est le nom des endroits où les Juifs se réunissent

pour célébrer les cérémonies de leur culte. Les Actes des apôtres les donnent comme existant dès les temps anciens [1]. C'est à Esdras qu'on attribue généralement, et avec raison, l'institution de ces assemblées. Il comprit la nécessité de réunions périodiques, où le peuple pût entendre lire et expliquer la loi, afin de se fortifier dans sa croyance et dans sa fidélité envers Dieu.

Les synagogues se multiplièrent rapidement. Elles eurent bientôt une grande importance : à Jérusalem même, malgré la présence du temple, on en comptait de 460 à 480. Certaines provinces y avaient leur synagogue spéciale [2]. Dans chaque ville juive même de peu d'importance, comme Nazareth, Capharnaüm [3], il existait une synagogue. Il y en avait aussi dans les villes païennes où les Juifs se trouvaient en certain nombre, en Syrie, en Asie Mineure, en Grèce [4].

Elles ont joué un rôle important dans la propagation et l'établissement du christianisme. A l'exemple de Notre-Seigneur, qui y avait enseigné, S. Paul y inaugura partout la prédication de la foi nouvelle [5] : il trouvait là un auditoire tout préparé, où la semence de l'Évangile pouvait facilement prendre racine.

La construction des synagogues n'a rien de remarquable [6] : ce sont de longues salles de forme rectangulaire, n'ayant pour tout ornement que le coffre ou arche contenant un exemplaire de la Loi.

Trois des membres principaux de la synagogue étaient appelés ses *chefs* [7] : l'un d'eux présidait les deux autres,

1. Act., xv, 21.
2. Act., vi, 9.
3. Matt., xiii, 54; xii, 9, etc.
4. Act., ix, 2; xiii, 5, 14; xiv, 1, xviii, 19, 26; xix, 8, etc.
5. Act., xviii, 4.
6. V. *Introd. générale*, t. II, p. 599.
7. 'Αρχισυνάγωγοι. Marc, v, 22 et suiv. Luc. xiii, 14. Act., xviii, 8.

comme Jaïre dans la synagogue de Capharnaüm [1]. Au-dessous d'eux étaient le *scheliek*, ou ministre officiant ; le *kazzan*, sorte de sacristain ; les dix *batlanim*, salariés pour assister à toutes les réunions, afin qu'il y eût toujours assez d'assistants pour constituer l'assemblée ; le *targumiste*, qui expliquait aux assistants le passage hébraïque que l'on venait de lire, dans la langue du pays, le syro-chaldaïque en Palestine, le grec à Alexandrie, à Antioche, à Corinthe ; les *quêteurs* distribuent aux pauvres, le jour du sabbat, les aumônes qu'ils ont recueillies dans la semaine ; les *lecteurs* lisent le texte sacré, ils sont désignés à chaque réunion par le chef : s'il y a un prêtre dans l'assemblée, on l'appelle le premier.

Le culte ne fut d'abord célébré dans les synagogues que les jours de sabbat et de fête. Plus tard on le célébra le lundi et le jeudi ; même, dans les grandes communautés, il eut lieu tous les jours.

Au temps de Notre-Seigneur, l'ordre du service était irrévocablement fixé. L'office commençait par la prière du matin. Venait ensuite le *Schema*, prière composée de trois passages de la loi [2] ; puis les *schemoné ezré*, c'est-à-dire, les dix-huit actions de grâce. La lecture de la loi suivait. Les sept lecteurs désignés se levaient et lisaient tour à tour, chacun au moins trois versets. Chaque verset était aussitôt traduit en araméen, et accompagné d'un *midrasch* ou commentaire oral. Cette lecture terminée, on lisait pour clôturer un fragment, *haphtarah*, tiré des prophètes. Le Seigneur lut un jour une de ces leçons dans la synagogue de Nazareth . Après une dernière bénédiction, l'assemblée se retirait.

1. Luc, VIII, 41, 49 ; XIII, 14.
2. Deut., VI, 4-9; XI, 13-21. Nombr., XV, 37-41.
3. Luc, IV, 16 et suiv.

IV. — Ministres de la religion mosaïque.

1° *Origine.*

Après l'alliance du Sinaï, Dieu choisit la tribu de Lévi pour servir dans le tabernacle. Le sacerdoce est dès lors fixé dans la famille d'Aaron, et les seuls prêtres de cette famille ont le droit d'offrir des sacrifices à Jéhovah [1]. Celui qui ne peut prouver son extraction de la famille de Lévi, ne peut être reconnu comme Lévite, et encore moins comme prêtre. Après la captivité, ceux qui ne purent pas représenter leurs titres généalogiques furent exclus de leur office [2]. Pour conserver leur lignée, les prêtres ne pouvaient épouser que des descendantes de familles anciennes et bien connues.

2° *Le grand prêtre.*

Le premier fut Aaron, qui eut pour successeur son fils Éléazar [3]. Plus tard le souverain pontificat fut transféré dans la ligne d'Ithamar [4]. Salomon le rendit à la famille d'Éléazar dans la personne de Sadoc [5], dont les descendants le conservèrent jusqu'à la captivité.

Après le retour de la captivité, le premier grand prêtre est Josué, fils de Josédec [6]. Le dernier grand prêtre fut Phanias, fils de Samuel.

La pureté du grand prêtre, qui doit dépasser celle de tous les Israélites, se reflète jusque dans ses vêtements [7].

1. Nombr., xviii, 23.
2. Esdr., ii, 62. Néh. vii, 64.
3. Nombr., xx, 28. Deut., x, 6.
4. I Rois, xiv, 3, etc.
5. III Rois, ii, 27, 35.
6. Esdr., iii, 8 et suiv.
7. Cfr Ancessi, *les Vêtements du grand prêtre et des lévites*, Paris, 1875, in 8°.

L'*éphod* [1] est une large bande en lin fin brodé de diverses couleurs, qui entoure le buste depuis la ceinture jusqu'aux aisselles, et qui est maintenue sur les épaules par deux bandelettes agrafées au moyen de pierres fines serties dans des chatons d'or.

Le *pectoral* [2] est placé sur l'éphod. Tissé de la même manière que l'éphod, il est orné de quatre rangs de pierres précieuses, sur lesquelles sont gravés les noms des enfants d'Israël. Le pectoral a été certainement emprunté à l'Égypte [3], par Moïse, qui en a naturellement enlevé les scènes mythologiques. Il est difficile d'identifier les pierres qui le recouvrent, à cause des nombreuses et variées interprétations des anciens traducteurs.

Au pectoral se rattache l'*Urim et Thummim* [4], « lumière et intégrité ». Moïse ne donne là-dessus aucun détail, sans doute parce que ses compatriotes savaient fort bien de quoi il s'agissait. Mais on ne peut dire d'une manière certaine en quoi consistait cet oracle. Il est clair seulement qu'il servait à obtenir une décision de Dieu : c'est pour cela qu'on disait le *pectoral de jugement* [5]. D'après Josèphe [6], la révélation par l'Urim et Thummim avait cessé deux cents ans avant la composition de ses écrits.

La coiffure du grand prêtre n'est pas décrite dans le Pentateuque : c'était une sorte de tiare, sur le devant de laquelle était attachée par des rubans violets une plaque d'or où étaient gravés les mots « Saint à Jéhovah » [7]. Le grand prêtre était ainsi considéré comme médiateur,

1. Exod., XXVIII, 6 ; XXXIX, 2.
2. Vulg. : « rationale ». Exod., XXVIII, 15-21.
3. Ancessi, *op. cit.*, p. 49.
4. Exod., XXVIII, 26.
5. *Ibid.*, XXVIII, 30.
6. *Ant. jud.*, III, VIII, § 9.
7. Exod., XXVIII, 36-38, XXXIX, 30 et suiv.

chargé devant Dieu des péchés du peuple et devant obtenir à celui-ci la faveur céleste.

Les autres vêtements du grand prêtre sont les mêmes que ceux des lévites. Seulement, sous l'éphod il portait le *méhil* [1], longue tunique garnie en bas d'une frange composée de clochettes d'or et de grenades de couleur [2].

Les devoirs du grand prêtre consistaient dans l'offrande du sacrifice du péché pour lui et pour le peuple [3], du sacrifice d'expiation et de l'holocauste à la fête des Expiations [4], dans la consultation de la volonté du Seigneur par l'Urim et Thummim. Seul il pouvait pénétrer dans le Saint des saints [5]. Avant la royauté, il remplissait les fonctions de juge suprême [6]. Plus tard il fut aussi président du sanhédrin.

3° *Les Prêtres*

La consécration fut donnée à Aaron et à tous les prêtres [7]. Seuls les descendants d'Aaron sont chargés du sacerdoce proprement dit, seuls ils peuvent entrer dans le sanctuaire et desservir les autels. Tous ceux qui ont quelque défaut corporel, sont rigoureusement exclus [8]. Ils doivent accomplir certaines conditions avant de pouvoir s'acquitter de leur ministère : ne pas se souiller au contact d'un cadavre, s'abstenir de vin, se laver les mains et les pieds.

Leurs devoirs sont d'offrir sur l'autel toute espèce de sacrifices et d'offrandes, d'allumer les parfums sur l'autel,

1. Exod., XXVIII, 31 ; XXXIX, 24.
2. Emprunt évident à l'Égypte. Ancessi, *op. cit.*, p. 84.— V. aussi le même, *Atlas archéologique*, pl. VII°.
3. Lévit., IV, 5, 16.
4. *Ibid.*, XVI.
5. *Ibid.*, XVI, 2, 3.
6. Deut., XVII, 8 et suiv.
7. Exod., XXIX, 1-34 ; XL, 12, 13. Lévit. VIII, 1-36.
8. Lévit., XXI, 17-23.

d'entretenir le chandelier et le feu de l'autel des holocaustes, de décider de la pureté ou de l'impureté dans certains cas de maladie, de bénir le peuple à la fin des sacrifices publics [1].

Leur vêtement se compose de *caleçons* [2], qui vont des reins jusqu'aux cuisses et sont évidemment empruntés à l'Égypte [3]; d'une *tunique* [4], sans doute fort étroite et s'appliquant sur le corps sans faire de plis, empruntée aussi à l'Égypte [5]; d'une *ceinture* [6] en broderie de diverses couleurs et d'une très grande longueur [7]; d'un *bonnet* [8], qui n'est pas décrit par Moïse. Tous ces vêtements étaient en lin, symbole de pureté [9].

4° *Les Lévites.*

Ils se recrutent parmi les descendants de Gerson, de Caath et de Mérari. Ils sont divisés en familles, dont chacune a un chef qui porte le titre de *Nasi* [10]. Ils sont les serviteurs et les gardiens du sanctuaire. Dans le désert ils furent chargés du transport du tabernacle et de son mobilier. Plus tard ils ont la garde du temple, qu'ils ouvrent, ferment et nettoient. Ils préparent les pains de proposition et les autres pâtes nécessaires aux sacrifices. Ils administrent les revenus du temple et en conservent les provisions. Sous David, ils sont chargés de la musique du temple [11].

1. Exod., XXVII, 21. Lévit., XXIV, 5-9. Nombr., X, 8-10. Lévit., XIII. Nombr., VI, 23-27.
2. Exod., XXVIII, 42.
3. Ancessi, *op. cit.*, p. 91.
4. Exod., XXVIII, 39.
5. Ancessi, *op. cit.*, p. 95. — V. l'*Atlas archéologique,* pl. VII.
6. Exod., XXVIII, 4.
7. Ancessi, *op. cit.*, p. 98.
8. Exod., XXVIII, 40; XXIX, 6; XXXIX, 30.
9. Apoc., XIX, 7, 8.
10. Nombr., III.
11. Nombr., XVIII, 3. I Paral., IX.

Le lévite entre en fonction à l'âge de trente ans ; il les conserve jusqu'à cinquante [1]. Il n'a pas de costume spécial.

La tribu de Lévi n'eut point de part à la distribution du pays de Chanaan ; elle eut seulement le droit d'occuper quarante-huit villes choisies dans les différentes tribus [2]. Les dîmes offertes à Dieu formaient ses revenus.

V. — Actes de la religion mosaïque.

1° *Sacrifices.*

Il y en a trois, au sens propre du mot : l'holocauste, le sacrifice pour le péché ou sacrifice d'expiation, le sacrifice pacifique ou d'action de grâces.

L'holocauste est offert et brûlé tout entier sur l'autel. Quand l'animal a été immolé, son sang est répandu autour de l'autel ; il est écorché, mis en morceaux et placé en ordre sur le bois préparé d'avance sur l'autel, et auquel on met alors le feu [3]. L'holocauste est un acte soit du culte public, soit du culte privé. On peut toujours en offrir volontairement, et les païens eux-mêmes sont admis à en présenter [4] : Ptolémée Évergète et Auguste firent offrir des sacrifices de ce genre dans le temple de Jérusalem [5]. L'holocauste signifie la consécration absolue à Dieu de celui qui fait l'offrande.

Le sacrifice pour le péché [6] est expiatoire et propitiatoire : on brûle les parties grasses des animaux [7], et tout

1. Nombr., IV, 3, 23, 30, 47.
2. Jos., XXI, 4-7, 8 et suiv.
3. Lévit., I, 5-9.
4. Nombr., XV, 14.
5. Josèphe, *Contr. Apion.*, II, V ; Philon, *de Legat. ad Caium.*
6. Il n'y a pas de différence bien appréciable entre le sacrifice pour le péché, Lévit., VI, 14-18, et le sacrifice pour le délit, *ibid.*, VII, 1.
7. Lévit., VII, 4.

ce qui n'est pas consumé appartient aux prêtres. Ce sacrifice n'est pas accompagné d'offrandes et de libations. Il ne peut être offert que dans les cas spécifiés par la loi. On offre différents animaux, suivant les circonstances.

Le sacrifice pacifique [1] est offert ou par suite d'un vœu, ou en reconnaissance d'un bienfait de Dieu, ou spontanément. Il est parfois ordonné par la loi [2]. En dehors de ce cas, on peut offrir tous les animaux que la loi accepte pour les sacrifices ; on exige seulement que les victimes soient sans défaut. Celui qui offre ce sacrifice amène à la porte du Tabernacle la victime, lui met la main sur la tête, puis l'immole. Le prêtre en répand le sang autour de l'autel des holocaustes, brûle la graisse, et, si c'est un agneau ou un bélier, la queue. La poitrine et l'épaule droite de la victime appartiennent au prêtre officiant [3] ; le reste est à celui qui offre le sacrifice, et qui peut le manger avec sa famille et ses amis [4].

2° *Offrandes et libations.*

L'offrande [5] se compose ordinairement de fleur de farine de froment et d'huile d'olive. La farine s'offre quelquefois pure : alors on y verse l'huile et on y mêle de l'encens ; d'autres fois on fait une espèce de gâteau pétri avec de l'huile, mais qu'on n'a pas fait lever. On y met toujours du sel, comme signe de l'alliance avec Dieu [6]. Le miel est interdit, sans doute à cause de la fermentation qu'il produit.

Des offrandes publiques sont faites au nom de tout le

1. Lévit., VII, 11.
2. Nombr., VI, 14-4 ; VIII, 25 ; IX, 19. Lévit., XXIII, 19.
3. Lévit., III, 9 ; VII, 30, 30, 31 IX, 19.
4. Deut, XII, 12; 18.
5. Lévit., II, 1, 4, etc.
6. *Ibid.* II, 13. Nombr., XVIII, 19. Cfr II Paral., XIII, 5.

peuple. Ce sont le *'Omer*, ou prémices de la moisson des orges, offert durant la Pâque [1]; les deux pains levés offerts le jour de la Pentecôte [2]; les douze pains de proposition renouvelés le jour du sabbat.

Les offrandes privées sont : l'offrande du pécheur [3], l'offrande de jalousie [4], l'offrande du prêtre admis pour la première fois à exercer les fonctions sacerdotales [5], l'offrande volontaire faite à la suite d'un vœu [6].

La libation [7] est l'effusion de vin ou d'autres liqueurs sur les victimes immolées à Jéhovah. S. Paul dit qu'il est une victime prête pour l'immolation, et qu'on a déjà fait sur lui les libations accoutumées [8].

3° *Vœux.*

Les vœux concernent les personnes ou les choses. On peut racheter tout ce qui est l'objet d'un vœu [9], sauf ce qui est voué à l'anathème [10]. Les vœux des enfants sont nuls quand ils ne sont pas ratifiés par les parents. Ceux de la femme mariée ne sont valables qu'avec le consentement du mari [11].

Parmi les vœux consistant à s'abstenir de certaines choses, le plus connu est celui du Nazaréen [12]. Le *Nazir*, homme ou femme, se sépare pour ainsi dire du monde afin de se consacrer au Seigneur. Il s'abstient de boire du vin

1. Lévit., XXIII, 10 et suiv.
2. *Ibid.* 17.
3. Lévit., V, 11.
4. Nombr., V, 15.
5. Exod. XXIX, 1-37. Lévit , VIII, 1-9, 24-34 ; IX, 2.
6. Deut., XXIII, 21, 22.
7. Lévit., XXIII, 13.
8. II Tim , IV, 6.
9. Lévit., XXVII, 2.
10. Lévit., XXVII, 28, 29.
11. Nombr., XXX, 3, etc.
12. Nombr., VI, 2.

et toute boisson enivrante. Il doit laisser pousser ses cheveux, en signe visible de la consécration et de la protection divine. Il évite attentivement tout contact avec un cadavre. A l'origine, ce vœu, ne se fait que pour un temps limité; au temps des juges, le nazarénat à vie est admis [1]. Il est possible qu'il faille chercher en Égypte l'origine de cette coutume, qui existait encore au temps de Notre-Seigneur [2].

4° *Fêtes.*

A. *La fête de Pâque.* Cette fête, la plus grande pour les Hébreux, est la fête du printemps, qui coïncide avec le commencement des récoltes. Elle rappelle en outre le souvenir de la sortie d'Égypte. Le passage de l'ange [3] lui a valu son nom, « parce qu'il *passa* les maisons des Israélites lorsqu'il frappa les Égyptiens » [4]. On lui donne encore le nom de fêtes des Azymes [5] en effet, pendant, les sept jours de sa durée, les Hébreux ne faisaient pas usage de pain fermenté et ne pouvaient pas même en garder chez eux.

Le dixième jour du mois de Nisan, chaque maison (ou deux maisons voisines réunies) prenait un agneau mâle ou un chevreau d'un an, sans défaut, et le gardait jusqu'au soir du quatorzième jour du même mois ; alors on l'égorgeait et l'on teignait de son sang les deux poteaux et le linteau de la porte. On le faisait ensuite rôtir tout entier, et on le mangeait avec du pain sans levain et des herbes amères. On ne rompait aucun de ses os. L'Exode ajoute : « Vous n'en laisserez rien jusqu'au matin, et, s'il en reste quelque chose le matin, vous le brûlerez au feu. En le mangeant, vous aurez les reins ceints, les souliers aux

1. Jug., XIII, 7.
2. Luc, I, 15.
3. פסח, en araméen *pasecha,* d'où le nom est passé chez les Grecs et chez les Latins.
4. Exod., XII, 13, 23, 27.
5. *Ibid.*, XXIII, 15; XXXIV, 18.

pieds, le bâton à la main, et vous le mangerez à la hâte : c'est le passage (la pâque) de l'Éternel ».

Après l'érection du tabernacle, l'agneau pascal fut immole dans la cour du sanctuaire[1], et son sang fut répandu par le prêtre sur l'autel[2]. La Pâque ne pouvait en effet être célébrée que dans le lieu où se trouvait le tabernacle.

Tous les mâles circoncis, en état de pureté, étaient admis à manger la Pâque. D'après Josèphe, il semble que les femmes y étaient aussi admises [3].

1. Deut., XVI, 6.

2. II Paral., XXX, 16, etc.

3. *Bell. jud.* VI. IX, § 3. Voici, d'après M. Fillion, *Comment. sur S. Matthieu*, p. 503 et suiv., les rites de la célébration de la Pâque au temps de Notre Seigneur Le jour où l'on devait manger la Pâque, les chefs de famille ou leurs délégués, ayant chacun un agneau d'un an, sans tache et sans défaut, étaient introduits par groupes dans la cour du temple : au signal donné, chacun égorgeait son agneau. Des prêtres rangés sur deux lignes recevaient le sang des victimes dans des bassins d'or ou d'argent, qu'un autre prêtre vidait au pied de l'autel. Les agneaux étaient ensuite dépecés sans briser les os. La graisse était mise en réserve, pour être brûlée sur l'autel des holocaustes. On emportait alors les agneaux et on les faisait rôtir au four. Deux morceaux de bois de grenadier, réunis en forme de croix (S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, XL), les maintenaient dans une situation prescrite par la coutume. On se procurait en outre des pains azymes, du vin, des herbes amères, le *haroseth*, sauce épaisse et rougeâtre composée de dattes, de figues, d'amandes et d'épices liées avec du vinaigre. Le soir du 14, quand le 15 nisan était déjà légalement commencé, on se réunissait dans la salle du festin, ornée avec plus ou moins de magnificence, au nombre de dix au moins, de vingt au plus. Le père de famille, couché à la place d'honneur (on ne se tenait plus debout), prend une coupe, la remplit de vin, y trempe ses lèvres en disant : « sois béni, Seigneur notre Dieu qui as créé le fruit de la vigne », et la fait circuler parmi l'assemblée. Tous se lavent alors les mains, et la table est apportée au milieu des convives. Une bénédiction spéciale est prononcée sur les herbes amères, chacun en mange quelques feuilles assaisonnées de *haroseth*. L'agneau pascal est alors placé sur la table. Le chef explique la signification de la fête et de ses rites. Puis on chante la première partie du *Hallel* (ps. CXII, CXIII). On vide une seconde coupe, et l'on distribue un morceau de pain azyme avec des herbes amères et du *haroseth*. Puis on bénit l'agneau pascal et les autres viandes sacrées i l'accompagnent. Ici

La Pâque n'est pas seulement commémorative, elle est encore typique : l'agneau pascal est la figure du Christ [1].

B. *La fête de la Pentecôte.* — Appelée d'abord la fête des Semaines [2], elle a pris plus tard le nom de Pentecôte [3], parce qu'elle se célèbre cinquante jours après Pâque. Elle tombe le sixième jour de Sivan, et ses cérémonies ne durent qu'un jour. Le rite principal de la fête consiste dans l'offrande de deux pains levés, faits avec la plus pure farine de la nouvelle récolte [4]. Les étrangers participaient à cette fête. Beaucoup de Juifs des derniers temps la regardaient comme une commémoration de la tradition de la loi sur le Sinaï.

C. *La fête des Tabernacles* [5]. — Elle se célébrait le 15 du mois de Tisri et durait huit jours. Pendant ce temps, les Juifs habitaient sous des tentes faites de branches d'arbres, qu'ils dressaient sur les toits des maisons, dans les cours, sur les places publiques. C'était un souvenir de la vie nomade dans le désert après la sortie d'Égypte. Cette fête, qui signalait la fin de toutes les récoltes, était la plus joyeuse de toutes.

D. *La fête de l'Expiation.* — Cette fête [6], appelée aujourd'hui encore Kippour, était annoncée au son de la trompette, le premier jour du mois de Tisri. Le grand prêtre remplissait ce jour-là les fonctions liturgiques ; il offrait un jeune taureau comme victime pour le péché et un bélier en holocauste. Puis le peuple présentait deux boucs

commence le repas proprement dit, dans lequel l'agneau doit être mangé en dernier lieu. Le repas achevé, une troisième coupe circule parmi les convives. On chante la seconde partie du *Hallel* (ps. CXIV-CXVII). Une quatrième coupe termine ordinairement la cène. On peut cependant en faire circuler une cinquième, à condition de réciter le grand *Hallel* (ps. CXIX-CXXXVI). On doit se retirer avant minuit.

1. Jean, XIX, 36, I Cor., V, 7.
2. Exod. XXXIV, 22 ; Lévit., XXIII, 15 et suiv. Deut., XVI 9 et suiv.
3. Tob., II, 1, II Mach., XII, 32. Act. II, 1, XX, 16 ; I Cor., XVI, 8.
4. Lévit., XXIII, 17.
5. *Ibid.*, XXIII, 34 36. Deut., XVI, 13. Σκηνοπηγία. Jean, VII, 2.
Exod., XXIX, 36 ; XXX, 10, 16 ; Lévit., XXIII, 27 ; XXV, 9.

pour le sacrifice d'expiation. Le grand prêtre jetait le sort sur eux à l'entrée du tabernacle : l'un était immolé, l'autre, mis en liberté. Ce bouc émissaire, appelé Azazel, chargé des péchés du peuple, était lâché dans le désert par un homme destiné d'avance à cette fonction [1].

E. *La fête des Pourim* [2], ou des Sorts, se célébrait le 14 et le 15 d'Adar, en souvenir de la délivrance des Juifs des persécutions d'Aman. On ne sait comment elle était célébrée à l'origine.

VI. — Sectes.

Les deux sectes principales remontent assez loin dans l'histoire. Les *hasidim*, « pieux » « dévots », continuant la restauration religieuse commencée par Esdras et Néhémias, acquirent bientôt une grande influence. Après la conquête de la Palestine par Alexandre, plusieurs Juifs connurent et apprécièrent l'hellénisme. Ils furent mal vus des hasidim. Quand ceux-ci, sous Antiochus Épiphane, se révoltèrent à l'appel de Mathathias, les Juifs hellénisants désapprouvèrent en secret ce mouvement : leur foi affaiblie ne voyait pas dans les étrangers un objet d'horreur. On finit par les appeler saducéens. De là l'origine des deux sectes si souvent mentionnées dans les Évangiles.

1° *Pharisiens.*

La tendance à se séparer des gentils qu'avaient les hasidim, les fit appeler *perischim*. L'insociabilité à l'égard des païens est en effet pour eux un grand devoir religieux et social. Le pharisien se sépare de ce qui n'est pas complètement juif. Son but principal est de détruire l'idolâtrie

1. Lévit., XVI, 7-10, 26.
2. Esth., IX, 31.

et d'empêcher la nation de subir l'influence des religions étrangères. Poussant leur système très loin, ces Juifs exaltés rencontrèrent l'opposition des prêtres et des grands, contraires à toute exagération religieuse. Ils se formèrent alors en parti, et leurs adversaires leur donnèrent, comme sobriquet, le nom qu'ils ont continué de porter[1].

Après la victoire des Asmonéens, le parti se constitua d'une manière définitive et engagea la lutte contre les saducéens[2]. A dater d'Hérode le Grand, la direction de la vie religieuse est définitivement laissée aux pharisiens. Leur haine d'Hérode se manifesta souvent, et les poussa à des émeutes qui furent durement réprimées. Un certain nombre d'entre eux furent hostiles au Sauveur, mais tous ne le furent pas[3]. Néanmoins, les paroles sévères du Christ contre eux demeurent[4].

D'après eux, à côté de la loi écrite, qu'ils regardent comme le sommaire des principes et des lois générales d'Israël, il existe une loi traditionnelle orale, qui la complète et l'explique. Tous les préceptes, soit doctrinaux, soit moraux, soit cérémoniels, ont été accompagnés d'une explication de Dieu à Moïse, qui s'est transmise oralement. Aussi toutes leurs traditions leur étaient-elles aussi précieuses que le texte lui-même, et leur étude fut imposée aussi sévèrement que celle de la Bible. Ce système, pris dans son ensemble, traite les hommes en enfants, à cause de son formalisme étroit, qui définit les plus minces détails des observances rituelles. Aussi Notre-Seigneur reproche aux Pharisiens d'imposer aux hommes des fardeaux impossibles à porter[5]. La plupart d'entre eux étaient étroits, intolérants,

1. Ils ne se le donnent jamais eux-mêmes.

2. L'histoire de cette lutte est dans l'*Introd. générale*. t. II, p. 650.

3. Luc, VII, 36; XIII, 31; XIV, 1, Jean, III, 1; VII, 50, 51.

4. Matth,, XXII, 13 et suiv.

5. Matt., XXIII, 4.

fanatiques et surtout hypocrites. Plusieurs de leurs prétendues traditions étaient contraires à la révélation [1].

D'après l'auteur des Machabées [2], ils croyaient à la résurrection des corps et à la Providence. Josèphe suppose à tort qu'ils admettaient la métempsycose [3]. Ils admettent l'existence des anges et des esprits. Pour eux, les maux comme les biens viennent de Dieu.

Au moment de la guerre contre les Romains, les véritables pharisiens quittèrent Jérusalem, et se réfugièrent à Jabné. Ils emportaient le dépôt de toutes les traditions orales, qui formèrent la Mischna et ensuite le Talmud.

2° *Saducéens.*

L'origine et l'étymologie de ce nom sont douteuses : on le fait dériver de Tzadoc, disciple d'Antigone de Soccho, qui le premier parmi les Juifs est connu sous un nom grec. Mais ce Tzadoc paraît bien légendaire, en tant au moins que père et parrain du Saducéisme. D'autres le tirent de l'hébreu *zadaka*, « justice » : les saducéens auraient été les vrais, les seuls justes.

Les saducéens apparaissent sous le règne de Jean Hyrcan. Après le triomphe des Asmonéens, un certain nombre de Juifs sentirent diminuer leur haine contre l'étranger. Ces Juifs, modérés et conservateurs, recrutés dans l'aristocratie de la cour et du temple, blâmaient les exagérations des Hasidim, leur dévotion exaltée, leur farouche patriotisme. Ils s'organisèrent en parti, à l'exemple des pharisiens. Ils semblent s'être divisés sous Hérode, où quelques-uns, plus particulièrement dévoués au roi, formèrent un parti distinct, qu'on appela les hérodiens [4],

1. Matt., xv, 3, etc.
2. II Mach., vii, 9, 14; xii, 44.
3. *Bell. jud.*, II, viii, § 14; III, viii, § 5.
4. Matth., xxii, 16. Marc, viii, 15, iii, 6; xii, 13.

ou Boéthusiens [1]. Les véritables saducéens ne paraissent pas avoir été très favorables à la dynastie des Hérodes.

Leur maxime fondamentale était de conserver ce qui existe, sans y rien changer. Mal vus du peuple, à cause de leur morgue et de leur dépravation [2], ils étaient très sévères à son égard, surtout dans l'administration de la justice : ils appliquaient, dit-on, à la lettre, la loi du talion, que les pharisiens adoucissaient en compensation pécuniaire. Ils avaient l'esprit de gouvernement, et comprenaient bien qu'une lutte avec les Romains devait aboutir à la ruine de la nationalité juive.

Quant à leurs principes religieux, ils n'admettaient ni l'immortalité de l'âme ni la résurrection des corps [3]. Ils repoussaient aussi l'existence des anges et des démons [4]. Les idées messianiques étaient rejetées par eux. Ils admettaient la responsabilité humaine et le libre arbitre. Leur foi en la Providence était peu solide, et ils n'admettaient guère ici-bas l'action directe et immédiate de Dieu [5]. Souvent ils interprétaient mieux la loi que les pharisiens, dont ils raillaient volontiers la casuistique.

Ils disparurent avec Jérusalem et la destruction du temple. C'est à eux surtout qu'incombe la responsabilité de la condamnation du Messie. Leur nom, à cause de ce crime, restera éternellement flétri dans l'histoire.

3° *Esséniens.*

On n'est pas d'accord sur l'étymologie de ce nom, qui peut signifier ceux qui se baignent, ceux qui se taisent, ceux qui guérissent, les pieux [6]. On n'est pas plus d'accord

1. De Boëthus, grand-père de Mariamne Machabée.
2. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, § 6 ; *Bell. jud.* III, vi, § 14.
3. Matt., xxii, 23, Marc, xii, 18. Luc, xx, 27, Act. iv, 1, 2 ; xxiii, 8.
4. Act., xxiii, 8.
5. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, v, § 7 ; XVII, i, § 4, etc.
6. *Introd. génér.*, t. II, p. 660.

sur l'origine ; mais il est certainement inadmissible d'aller, avec M. Renan, la chercher dans le bouddhisme.

Les esséniens étaient simplement un groupe exagéré des anciens Hasidim, qui, dans leur piété exaltée, trouvaient insuffisante l'orthodoxie pharisienne. Dans le siège de leur communauté à Engaddi, près de la mer Morte, ils vivaient entièrement séparés du monde, et ne montaient jamais au temple de Jérusalem, car ils avaient horreur des sacrifices sanglants. Avant tout, préoccupés d'observer la loi de Moïse, ils avaient à tâche de mettre en pratique la pureté légale telle qu'elle est réglée par le Lévitique.

Levés avant le soleil, ils adressaient une prière à Dieu, puis ils cultivaient la terre. A onze heures, ils se baignaient dans l'eau froide. Ils se réunissaient ensuite pour manger du pain et un des aliments permis par la loi. La prière commençait et terminait le repas. Le travail était repris jusqu'au soir, où ils se réunissaient dans un nouveau repas semblable au premier. Ils observaient rigoureusement le sabbat. Ils relisaient sans cesse la loi.

On exigeait d'eux un serment à leur entrée dans la communauté. Ils semblaient, par leur doctrine, avoir été les précurseurs des gnostiques. Il n'y a aucun rapprochement possible entre leurs théories et l'enseignement du Sauveur.

Section IV

ANTIQUITÉS LITTÉRAIRES

I. — Écriture.

Les Hébreux ont emprunté l'écriture aux Égyptiens, au moins par l'intermédiaire des Phéniciens [1].

L'Écriture fut d'abord gravée sur la pierre, sur le

1. C'est à eux qu'on doit l'alphabet. V. *Introd. générale*. t. I.

plomb ou sur le bois [1]. Plus tard on se servit du papyrus et de la cire [2]. Ézéchiel, familier avec les usages de l'Assyrie, parle d'inscriptions gravées sur la brique [3]. En général on écrivait sur une peau préparée, ou un papyrus, qu'on roulait ensuite [4]. Les Hébreux se servaient surtout de peau [5]. S. Paul parle de peaux préparées, qu'il appelle μεμβράναι [6].

On écrivait sur la pierre avec le stylet en fer, *khéret* [7]. Il est douteux qu'on se servît de pinceaux. Les Hébreux connaissaient sans doute le calame, roseau creux, destiné, comme nos plumes, à porter l'encre, à en garder une certaine quantité, et à tracer les caractères. Il n'est pas nommé dans la Bible ; mais c'est probablement le *ganeh* [8], désigné dans Jérémie sous le nom de *het* [9], et traduit dans la Vulgate par *calamus*. Le roseau est très fin, et peut se tailler aussi facilement qu'une plume d'oie.

Les Hébreux connaissaient l'encre [10]. Ceux qui faisaient profession de l'art d'écrire, portaient une écritoire [11] à la ceinture, comme c'est encore l'usage en Orient. L'usage de l'encre semble avoir existé dès le temps de l'Exode [12]. Cela n'a rien d'étonnant. On employait, pour écrire sur le papyrus, de l'encre d'un très beau noir, qui se débitait en forme de pains, comme l'encre de Chine [13].

1. Exod., XXXI, 18 ; XXXIV, 28. Deut., 13 ; IV, XXVII, 8. Jos., VIII, 32. Job. XIX, 24.
2. Exod., II, 5. Is., XVIII, 2. Job, VIII, 11. Mich., I, 4. Ps. LXXVIII, 3, etc.
3. Ézéch., IV, 1.
4. Jérém., XXXVI, 14 et suiv. Ézéch., II, 9.
5. Josèphe. *Ant. jud.*, III, XI, § 6 ; XII, II, § 10.
6. II Tim., IV, 13.
7. Is., VIII, 1. Cfr Job, XIX, 21. Jérém., XVII, 1.
8. Ps. XLIV, 2.
9. Jér., VIII, 8.
10. *Ibid.* ; XXXVI, 18.
11. Ézéch., IX, 2, 3, 11.
12. Nombr., V, 23.
13. *Introd. gén.*, t. II, p. 668.

Les volumes, *megilloth*, étaient ordinairement roulés de gauche à droite, afin que le lecteur, en déroulant le manuscrit, en eût le commencement sous les yeux. On écrivait de droite à gauche et d'un seul côté. Les colonnes étaient appelées *delatoth*, « portes » [1], à cause de leur ressemblance avec une porte rectangulaire.

Les écrivains, *sopherim* [2], paraissent dans tout l'Ancien Testament. On ne parle dans la Bible ni de libraires ni de bibliothèques.

II. — Arts libéraux.

1° *Poésie.*

A. — *Généralités.*

La supériorité de la théologie hébraïque entraîne celle de la poésie, a-t-on dit avec raison [3] : chez les Hébreux, en effet, cette poésie est vraiment, et à bien meilleur titre que chez les Grecs, la *fille du ciel.* « Le souvenir habituel du Très-Haut, le soin persévérant de la gloire circule comme une âme immense dans tous ces chants qui paraissent désunis ; et, sous quelque forme qu'ils se présentent, quelque genre d'émotion qu'ils expriment, ils font tous sentir une pulsation de foi plus ou moins énergique à votre main qui les sonde » [4].

La langue hébraïque a les qualités nécessaires pour soutenir, dans le domaine littéraire, cette supériorité. Elle a « l'action, la représentation, la passion, le chant et le rythme.... Tout y est verbe, c'est-à-dire, tout se meut, tout agit ; chaque nom peut devenir un verbe, il est presque

1. Jérém., XXXVI, 23.
2. Ps. XLIV, 2. Is. XXXVIII, 18, etc.
3. Lesêtre, *les Psaumes*, p. vij.
4. Mgr Plantier, *Études littéraires sur les poètes bibliques*, 1882, in-8°, p. 191.

déjà verbe par lui-même, car on a saisi l'action de la naissance de sa racine pour le former semblable à un être vivant... Les noms, encore en état de verbes, sont presque toujours des personnages agissants, et nous apparaissent comme au milieu d'une éternelle fiction de personnes... L'adjectif est remplacé par des mots composés de manière que la qualité de l'objet indiqué devient encore un être spécial et agissant » [1]. L'action et le mouvement vivent dans les combinaisons des mots, non moins que dans l'agencement des idées. « Les Hébreux, semblables aux enfants, veulent tout dire à la fois, et ont le pouvoir d'exprimer par un seul son les personnes, les nombres, les actions. Combien un pouvoir pareil ne contribue-t-il pas à la reproduction subite d'une image complète? Il leur suffit presque toujours d'un seul mot, là où il nous en faut cinq ou six. Chez nous, des monosyllabes inaccentués précèdent ou suivent en boîtant l'idée principale ; chez les Hébreux, ils s'y joignent comme intonation ou comme son final, et l'idée principale reste dans le centre... La langue hébraïque n'a point de sons allongés pour désigner de petits objets ; on n'y trouve pas cette forêt de dénominations vagues qui se nuisent mutuellement ; tout tient à un seul fil, et la langue entière se rattache à des racines légères et faciles. Sous les rapports étymologique et grammatical, l'ancienne langue hébraïque est un chef-d'œuvre d'ordre et de concision. Elle paraît avoir été faite par un Dieu pour l'espèce humaine encore enfant, et qu'il voulait, en jouant avec elle, former à la logique primitive » [2].

La composition est des plus rapides, et les idées sont présentées sous la forme la plus concrète possible. La langue hébraïque est pauvre en abstractions, mais riche en images. « Elle abonde en synonymes, parce qu'elle aime à diviser chaque objet selon ses divers rapports, et à le

1. Herder, *de la Poésie des Hébreux*, 1er dial., p. 11, 14, 17.
2. *Id.*, *Ibid.*, p. 21 et 288.

peindre avec l'entourage varié des circonstances qui l'accompagnent... Les deux temps du verbe sont des temps indéterminés, flottant entre le passé et l'avenir, et qui par conséquent ne forment qu'un seul mode. En faut-il davantage pour la poésie ? Est-ce que pour elle tout n'est pas présence, représentation, action, qu'elle parle du passé, de l'avenir, du présent ?... Cette présence indéterminée n'est elle pas essentiellement poétique? N'auriez-vous jamais senti avec quel charme les poètes et les prophètes varient les temps, avec quelle grâce un hémistiche indique le passé et l'autre le futur ? On dirait que le dernier mode rend la présence du sujet durable, éternelle, tandis que le premier donne au discours un caractère de passé, comme si déjà les temps étaient accomplis.... La langue hébraïque tout entière se fonde sur les personnifications ; les verbes, les noms, les conjonctions même, n'ont pas d'autre point de départ ; chaque mot de cette langue a pour ainsi dire une voix, une bouche, des mains, un visage [1]... Toutes ces particularités réunies font de la langue hébraïque la plus poétique de la terre » [2].

B. — *Structure rythmique de la poésie hébraïque* [3].

Toute poésie a nécessairement un rythme. Mais le rythme varie selon les langues. Celui des Grecs et des Latins ne ressemble pas à celui des Slaves ou des Allemands, ni à celui des Français : le premier est basé sur la quantité (longues ou brèves) ; le second, sur l'accent ; le troisième, sur le nombre des syllabes. Tout différent est le rythme qui provient de l'harmonie des pensées et des idées : tel est le caractère propre des poésies hébraïques.

A. *Parallélisme* [4]. — C'est ce qu'on appelle le parallé-

1. Herder, *op. cit.* p. 14, 20.
2. *Id., Ibid*, p. 17.
3. Cornely, *Introductio*, t. II, part. II, p. 1. et suiv.
4. V. Lowth, *de Sacræ Poesi Hebræorum prælectiones*. Oxford, 1753.

lisme[1], c'est-à-dire, d'après Lowth, à qui l'on en doit la découverte, une certaine égalité et une ressemblance des membres de chaque période, de façon que, dans deux ou plusieurs membres, les paroles, mesurées et pareilles, correspondent entre elles[2]. C'est une répétition symétrique de la pensée. Il y a quelque chose d'analogue à ce qu'on appelle en musique la carrure des phrases : la pensée s'exprime une première fois sous une forme concentrée et forte, elle se répète une seconde fois comme dans un écho[3]. Le vers, dans sa forme la plus simple, se compose de deux hémistiches, à peu près d'égale longueur, et symétriques l'un à l'autre. C'est surtout le sens qui répond au sens : sans doute l'oreille est frappée, mais l'esprit l'est beaucoup plus. Ce système a l'avantage de ne pas disparaître dans les traductions : aussi les poèmes hébraïques peuvent s'approprier aux peuples et aux nations de tous les âges, ce qui n'a pas eu lieu sans une providence spéciale de Dieu.

On distingue plusieurs espèces de parallélisme [4].

Le parallélisme est *synonymique* ou de pure forme:

> Comme un vêtement, le ver les mangera;
> Et comme la laine, la teigne les dévorera.
> Mais mon salut sera à jamais,
> Et ma justice d'âge en âge [5].

Il revêt, sous ce rapport, de grandes variétés, que les poètes hébreux ont su poétiquement utiliser.

Il est *antithétique*, quand il y a opposition de pensée ou d'expression dans les vers parallèles :

> Le fils sage réjouit son père,
> Le fils insensé est le chagrin de sa mère [6].

1. On le trouve aussi en Égypte, et surtout en Assyrie.
2. *Præl.*, XIX[a].
3. C. Bois, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. VI. p. 108.
4. Lesêtre, *op. cit.*, p. XVIII.
5. Is., LI,8.
6. Prov., X, 1.

Il est *synthétique* ou *constructif* : alors le mot ne correspond pas au mot, ni la pensée à la pensée par équivalence ou opposition ; la correspondance et l'équivalence existent entre différentes propositions par rapport à la forme et à la tournure de la pensée complète ou de ses parties intégrantes, de sorte qu'un nom répond à un nom, un verbe à un verbe, un membre à un membre, une négation à une négation, une interrogation à une interrogation [1] :

La loi de Jéhovah est sans tache,
Fortifiant l'âme ;
L'enseignement de Jéhovah est sûr,
Instruisant les simples [2].

Un certain nombre de ces sentences se joignent fréquemment pour former des strophes. Ainsi le psaume IIe se partage naturellement en parties de longueur égale, qui correspondent à des mouvements différents d'idée et de sentiment [3]. Dans d'autres psaumes la séparation, est faite par des refrains.

B. — Le mètre dans la poésie hébraïque. — Les Pères et les écrivains ecclésiastiques anciens ont admis l'existence de mètres dans la poésie hébraïque. C'est l'opinion de Josèphe, d'Eusèbe, de S. Jérôme [4]. Au dix-huitième siècle,

1. Lowth, cité par M. Lesètre, p. XX.
2. Ps. XVIII, 8.
3. Cfr aussi ps. XLV, LVI.
4. Josèphe, *Ant. jud.* II, XVI, § 4 ; VII, XII, § 3. Eusèbe, *Præpar. evang.*, XV, V. S. Jérôme admet les vers dans le livre de Job : « Hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes, et, propter linguæ idioma, crebro recipientes alios pedes, non earumdem syllabarum, sed eorumdem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur, numeris pedum solutis : quod metrici magis quam simplex lector intelligunt... Quod si cui videtur incredulum, metra scilicet esse apud Hebræos, et in morem nostri Flacci, Græcique Pindari, et Alcæi, et Sapphus, vel Psalterium, vel Lamentationes Jeremiæ, vel omnia fere Scripturarum cantica comprehendi ; legat Philonem, Josephum, Origenem, Cæsariensem Eusebium, et eorum testimonio me verum dicere comprobabit ». (*Præf. in Job*). V. aussi *Epist. XXX ad Paulam*, 3.

Anton et Jones cherchèrent, eux aussi, dans la poésie sacrée une quantité et une mesure des syllabes analogue à celle des poètes grecs et latins. Aujourd'hui l'on tâche de faire dépendre des accents les lois du mètre hébraïque. Tel est le système formulé par le Dr Bickell, qui s'appuie sur la poésie syriaque et les analogies que l'on y rencontre [1]. Son système peut se résumer ainsi : Dans les vers il faut compter les syllabes sans tenir compte de la quantité, mais faire bien attention à l'accent, de sorte que la syllabe tonique alterne toujours avec la syllabe atone. Il n'y a donc pas d'autres pieds métriques que l'iambe et le trochée. L'accent rythmique suit entièrement l'accent grammatical, qu'on ne doit pas chercher d'après les règles massorétiques, mais d'après l'analogie de la langue syriaque : il se place donc régulièrement sur la pénultième. Le plus habituel de tous les vers est l'iambe heptasyllabique, qui a servi à écrire les Proverbes, Job et beaucoup d'autres parties des poèmes hébraïques. Les autres vers sont beaucoup plus rares. Les strophes existent toujours dans cette poésie.

Cette théorie a fait grand bruit et a trouvé bientôt de nombreux adeptes. Il nous semble probable, comme au P. Cornely [2], qu'elle repose sur une pétition de principe : elle commence, en effet, par supposer la vérité du système, et en tire ensuite des règles qui doivent servir à la démontrer. En principe, l'accent rythmique doit suivre absolument l'accent grammatical, et c'est lui qui sert à distinguer les pieds des vers. En réalité, Bickell place l'accent métrique à sa fantaisie. Les mêmes vers sont iambiques pour lui, trochaïques pour ses disciples. Tout en admettant en principe la prononciation massorétique, on est forcé de s'en écarter souvent ; on doit en outre négliger le parallélisme :

1. *Metrices biblicæ regulæ exemplis illustratæ*. Inspruck, 1879, in-8°.

2. *Op. cit.*, p. 16.

deux choses qui ne sont pas acceptables. Malgré l'engouement avec lequel on a accueilli cette nouveauté, nous pensons qu'on ne doit pas l'accepter.

C. — Différentes espèces de la poésie hébraique.

On ne trouve chez les Hébreux que les genres lyrique et didactique. L'épopée et le drame n'ont pas laissé de trace dans leur littérature[1].

Les Hébreux ont excellé dans la poésie lyrique. Ils désignent sous le nom de *schîr* tous les chants lyriques, soit sacrés, soit profanes. La poésie didactique ou gnomique est appelée par eux *maschal*[2], « comparaison ». « C'est bien ce qu'était au fond la sagesse des penseurs hébreux : une comparaison des faits entre eux, pour arriver à formuler tantôt une ressemblance ou un contraste, tantôt la coutume ou le devoir. Le moule du vers, tel que l'avaient formé les poètes lyriques, se prêta admirablement à la pensée des sages. Les Psaumes sont remplis de vers frappés, que l'on pourrait détacher et placer au milieu des Proverbes sans y faire de disparate. Il y eut beaucoup de *maschal* sous cette forme de parallélisme, qui n'est que la forme générale poétique et habituelle ; ils ne se distinguent du vers ordinaire que par une concision plus grande[3]. Si l'on y prend garde, le verbe ainsi composé est déjà une comparaison : les deux hémistiches rapprochent deux semblables, puisqu'ils sont deux expressions différentes d'une même idée. Que l'on mette dans l'un des hémistiches un fait de la nature, dans l'autre un fait de la vie morale et humaine, on obtient une comparaison véritable, et, en même temps, une forme de vers qui, quelquefois employée en poésie lyrique[4], a été d'un usage fréquent et heureux chez les sages

1. On ne peut appeler drames ni Job ni le Cantique des cantiques.
2. Prov., I, 1.
3. *Ibid.*, XXIV, 1, 11.
4. Ps. XLII (hébr.), 2.

hébreux [1]. Plus les objets ainsi comparés appartiennent à des domaines différents et éloignés, plus le rapprochement est inattendu, plus aussi la sentence est frappante [2]. Il y a souvent plus d'esprit que de poésie dans ces sortes de comparaisons, elles frappent par l'ingénieux et le piquant plus que par l'élévation et la grâce ; mais il en est pourtant où l'imagination s'est mise de la partie, et a su orner de beautés la grave leçon » [3].

2° *Musique.*

L'Ancien Testament attribue l'invention de la musique au caïnite Jubal, qui fut le père de tous ceux qui jouent de la harpe et du chalumeau [4]. Il ne faut pas voir dans l'indication de cette origine un blâme jeté sur cet art. La musique a joué en effet un très grand rôle dans la vie privée et publique des Hébreux. Avec le chant, elle est l'accompagnement nécessaire de toute fête [5].

Mais elle n'atteint tout son développement que lorsqu'elle prend place dans le culte, au temps de David, comme accompagnement du chant des psaumes [6]. Le livre des Paralipomènes [7] donne une idée assez nette de l'organisation qui fut alors adoptée. Asaph forma un corps de chantres et de musiciens, qui se divisa en trois groupes, dirigés par Asaph, Héman et Idithun. Le nombre des chantres s'élevait jusqu'à 4, 000 ; ce qui n'est pas étonnant, si l'on songe aux nombreux services religieux auxquels ils devaient prendre part. Beaucoup d'entre eux ne servaient

1. Prov., x, 26.
2. *Ibid.*, xxv, 11.
3. Bois, *op. cit.*, p. 110.
4. Gen., iv, 21.
5. Job, xxi, 12. Is., v, 12. I Mach., ix, 39. III Rois, i, 40.
6. Il va sans dire qu'il existait des chants religieux bien avant cette époque : Exod., xv, 1-19 ; ii Rois, vi, 5.
7. I Paral., xxiii, 5 ; xxv, 1.

sans doute que dans les chœurs [1]. Le chant est enseigné par les chefs de la corporation, désignés sous le nom de *ménazéah*, « maître du chant » [2].

On ne sait rien de précis sur le caractère de la mélodie hébraïque. Le chant actuel des synagogues ne peut pas servir ici de point de départ. Il serait peut-être plus sûr de se reporter au chant des Arabes, qui est une espèce de cantilène, et auquel celui des Hébreux pouvait être analogue : il ne s'y trouve ni symphonie ni harmonie ; les airs mêmes ne peuvent guère être transposés dans les tons de la musique européenne, car alors avec leur originalité ils perdent tout leur charme. On peut dire cependant qu'ils semblent remonter à une très haute antiquité. Les accents [3] que l'on trouve dans les morceaux poétiques de l'Ancien Testament, ne sont pas des notes, que l'Orient n'a pas connues avant le dix-septième siècle.

La Bible mentionne quinze instruments de musique. Les instruments à vent sont le *'ougab* [4], espèce de cornemuse au son assez criard, identique probablement à la *symphonia* de Daniel [5], et ressemblant peut-être à la samboyna des Italiens ; — la flûte, *halil* [6], faite de bois, d'os ou de corne, ayant quelquefois deux tuyaux, mais toujours une seule embouchure ; elle n'était pas employée pour le culte, mais servait dans les pélérinages au temple, lors de la fête des Tabernacles, et dans les funérailles [7] ; la corne, *schophar* [8], recourbée comme le cor des bergers de la

1. *Ibid*, xxv, 7.
2. En tête de 53 psaumes. Tr. dans la Vulgate par « in finem », difficile à expliquer.
3. Les anciens interprètes juifs ne savent plus le sens du *sélah* des Psaumes.
4. Vulg. : « organum ». Gen., iv, 21. Job, xxi, 12.
5. Dan., iii, 5, 10, etc.
6. Is., v, 12 ; xxx, 29. III Rois, i, 40. Vulg. : « tibia ».
7. Is., v, 12. Matt., ix, 23.
8. Exod., xix, 16. Lévit., xxv, 9. Job, xxxix, 25.

Suisse, annonçait le jubilé, le commencement et la fin du combat, convoquait le peuple au jeûne et aux fêtes, signalait les calamités imminentes ; — la trompette, *hazozerah* [1], servait exclusivement au culte : elle était en argent ou en airain, et avait à peu près 60 centimètres de long, si l'on peut s'en rapporter aux bas-reliefs et aux monnaies ; — la flûte de Pan, *nascheroqitha* [2], probablement d'origine mède [3], se composait de roseaux juxtaposés, de grandeur et d'épaisseur variées. — Les instruments à cordes, faits en bois de cyprès ou de santal, avec des boyaux d'animaux, sont : le *kinnor* [4], ou cithare, qui se jouait d'abord avec la main, plus tard avec le plectrum, et qui avait huit ou dix cordes ; il ne peut être identifié avec la harpe, puisqu'on le jouait en marchant ; il servait dans les fêtes religieuses comme dans les fêtes profanes [5] ; —le *nebel* [6] est une espèce de cithare à dix cordes, analogue au pesanter babylonien [7], qui avait l'aspect d'un luth ou d'une guitare : la *sabeca* [8], instrument de forme triangulaire, ayant au moins quatre cordes, se touche avec la main et a un son très strident. — Les instruments à percussion sont ; le tambourin, *thaph* [9], rond, en bois ou en métal, recouvert de peau que l'on frappe du doigt ou du revers de la main ; les femmes en jouaient en dansant, et il était employé dans les cérémonies religieuses [10] ; — les cymbales, *zalezalim* [11] ; — le sistre, *mena'anc'im* [12], probablement con-

1. Nombr., x, 2 ; xxxi, 6, etc.
2. Dan., iii, 5, Vulg. : « fistula ».
3. V. notre *Commentaire sur Daniel*, p. 113.
4. Gen., iv, 21. I Rois, xvi, 16, 23, etc. Vulg.
5. Is., v, 12. xxiv, 8 ; Ps. xxxii, 2, etc.
6. Is., v, 12. Amos, v, 23, etc. Vulg. : « organum, psalterium »
7. Dan., iii, 5.
8. *Ibid*., iii, 5, 7, 10, 15.
9. Exod., xv, 20, etc.
10. II Rois, vi, 5.
11. *Ibid*. Job, xl, 13.
12. II Rois, vi, 5.

posé de tiges de fer, garnies d'anneaux ; — le triangle, *schalischim*[1], que l'on frappait, comme aujourd'hui, avec une légère tige de fer.

III. — Enseignement.

1° *Enseignement populaire.*

L'enseignement du peuple, on dirait aujourd'hui primaire, consistait uniquement dans l'étude de l'Écriture. Si l'on s'en rapporte au Talmud, les enfants étaient, dès l'âge de six ans, envoyés à l'école attachée à la synagogue. Partout où il y avait vingt-cinq enfants d'âge convenable, il devait y avoir un maître d'école. Le Talmud attribue ailleurs la destruction de l'état juif à ce qu'on a négligé l'éducation des enfants[2].

Tout ce qui touche à l'enfance est sacré pour les Juifs, qui cherchent à la pénétrer par-dessus tout de pensées et de sentiments profondément religieux. Le peuple partage la pensée du Sauveur : il pense que les anges des enfants sont toujours devant la face du Père céleste [3]. De là les soins pieux donnés à leur éducation : l'on sépare les enfants de tout contact mauvais, on punit toute mauvaise action ; aucune préférence ne doit être marquée ; on montre la laideur du péché plutôt que les châtiments qui en sont la conséquence, soit dans ce monde, soit dans l'autre. Le maître ne doit rien promettre à l'élève de ce qu'il ne peut tenir ; il ne doit jamais perdre patience ; il doit punir lorsque c'est nécessaire, et traiter l'enfant comme une génisse dont on augmente chaque jour le fardeau.

Le nombre des heures de classe est limité.

1. I Rois, XVIII, 6.
2. *Introd. gén.* t. II, p. 682.
3. Matt., XVIII, 10.

2° *Enseignement supérieur.*

Il était donné habituellement par les scribes, soit à la synagogue, soit dans une maison spéciale. Après avoir lu le texte, on le traduisait en langue vulgaire, puis on exposait les traditions et l'on en montrait l'application ; enfin l'on donnait une explication mystique et allégorique.

A Jérusalem, un des parvis ou une salle extérieure du temple servaient souvent aux réunions scolaires ; les auditeurs restaient debout, ou s'asseyaient à terre[1]. Le maître était sur un siège élevé ou dans une chaire[2]. Les discussions dégénéraient souvent en dispute[3]. Du haut de la chaire, le maître murmurait sa doctrine à un interprète, qui la répétait à haute voix à toute l'assistance. Cette singulière pratique nous aide à comprendre la parole du Seigneur : « Ce que je vous dis à l'oreille, prêchez-le sur les toits »[4]. Dans cet enseignement on se servait souvent de paraboles.

Le maître avait sur l'élève un empire absolu. A partir de Hillel, on ne le nomme jamais sans faire précéder son nom du titre de *Rabbi*, « mon maître », titre fort aimé[5]. D'après les rabbins, l'élève doit avoir plus d'affection pour son maître que pour son père et sa mère.

On exige des élèves une bonne mémoire et une grande fidélité. Le plus grand éloge qu'on leur donne est celui-ci : « Il est comme une citerne enduite de ciment, qui ne perd pas une goutte de ses eaux ».

Presque tous les rabbins avaient un état manuel qui leur permettait de gagner leur vie. Hillel était casseur

1. Matt., XIII, 2.
2. Act., XXII, 3.
3. Matt., V, 22.
4. *Ibid.*, X, 27.
5. *Ibid.*, XXIII, 7.

de bois. S. Paul suivit l'exemple de ses maîtres [1], mais par désintéressement ; ce que n'avaient guère les rabbins, accusés par Notre-Seigneur d'être amis de l'argent [2].

1. Act., XVIII, 3. I Thess., II, 9. II Thess., III, 8.
2. Marc, XII, 40. Luc, XVI, 14 ; XX, 47.

CHAPITRE VIII

NOTIONS DE GÉOGRAPHIE BIBLIQUE

SECTION I

GÉOGRAPHIE PHYSIQUE

§ 1. — *Orographie.*

Le système orographique de la Palestine se divise en deux réseaux. Dans le premier réseau, nous étudierons successivement : 1° le mont Liban, 2° les montagnes de la Galilée et de Nephthali, 3° les montages d'Éphraïm et de la Samarie, 4° les montagnes de Juda. Puis nous examinerons le second réseau, comprenant les montagnes situées à l'est du Jourdain et de la mer Morte.

I. — **Montagnes.**

1° *Réseau occidental.*

A. *Liban.* — Le Liban est appelé en hébreu *Lebanon*[1], « blanc », à cause des neiges éternelles qui recouvrent quelques-uns de ses sommets. Il se partage en deux chaînes parallèles qui se dirigent du nord-est au sud-est.

La chaîne occidentale, le Liban proprement dit, *Djébel-Libnam*, part du Nahr-Kébir (Eleuthéros), et va jusqu'au cours méridional du Nahr-Lîtanî (Léontes), parallèlement à la Méditerranée, vers les rives de laquelle il projette des contreforts qui se terminent presque toujours par des caps

1. Ps., XXVIII, 5; Is., II, 13. XXXV, 2; LX, 13, etc.

escarpés. La chaîne orientale, la plus élevée et sur laquelle seulement restent des neiges qui ne fondent pas, était appelée Antiliban par les Grecs et les Romains [1] ; elle porte aujourd'hui le nom de *Djébel-ech-Cherki*, « montagne orientale. ». Elle s'abaisse à l'est vers le désert et la plaine de Damas.

Les deux versants du Liban contrastent complètement. « A l'occident, on trouve une population nombreuse, bienveillante, des coteaux couverts d'habitations, de culture et de vie ; chaque rocher a sa source, chaque colline a son troupeau, chaque vallée a son fleuve ; sur les hautes montagnes on voit les chênes, les pins, les cèdres ; à leur pied, la mer de Syrie ; au contraire, sa partie orientale est blanche, aride, inhabitée ; il n'y a ni eau, ni ombrage, ni culture » [2] .Aussi la Bible appelle-t-elle le Liban une campagne fertile, un Carmel [3] ; elle le considère comme l'image de la grandeur, de la puissance et de la beauté [4].

L'Antiliban possède, il est vrai, la cime la plus élevée des deux chaînes, le *Djébel-ech-Cheik*, « montagne du vieillard à cheveux blancs » [5], ou *Djébel-el-Teldi*, « montagne neigeuse », l'ancien Hermon ; mais il ne présente pas, dans l'ensemble, les scènes grandioses qu'on admire dans le Liban. Sa partie la plus belle regarde l'orient, de sorte que les deux chaînes ont leur côté le plus aride tourné vers la plaine Baalbek. De l'Antiliban coulent dans la plaine de Damas, le *Nahr-Barada* (l'Amanah ou Abanah des Hébreux [6], le Chrysorrhoas des Grecs), au nord ; le *Nahr-es-Saibarâni* (le Pharphar des Hébreux) [7], au sud.

1. Strabon, XVIII, II; Pline, V, XX.
2. Mgr Mislin, *les Saints Lieux*, t. I, p. 374.
3. Is., XXIX, 17.
4. Ps. XVIIXI, 6. Is., XL, 16, etc. — Nous parlerons plus bas des cèdres du Liban.
5. Parce que c'est là qu'habitait le Vieux de la Montagne.
6. IV Rois, V, 12.
7. *Ibid.*

Entre ces deux chaînes de montagnes s'étend *el-Békâa*, l'ancienne Cœlé-Syrie [1]. Cette vallée était d'une extrême richesse. Elle est arrosée, au nord par le *Narh-el-Asi* (Orontes), au sud par le Léontes [2].

L'Antiliban, presque en face de Damas, se divise en deux crêtes séparées par le *Ouady-el-Téim*, où prend naissance la source la plus septentrionale du Jourdain (*Neba-Leddân*). Il se prolonge vers le sud-ouest, où il forme l'Hermon [3]. Ce n'est pas un pic isolé, mais une chaîne d'environ sept lieues de longueur, ayant plusieurs sommets : aussi est-il quelquefois appelé Hermoniim, au pluriel [4]. Il était appelé Schirion [5] par les Sidoniens, Senir [6] par les Amorrhéens. A cause des neiges éternelles qui le couvrent, il est appelé Tour Ihalga, « mont de la neige », dans le Talmud, expression analogue à celle que les Arabes emploient, *Djebel-et-Tedj*. Le Nouveau Testament n'en fait pas mention. Josèphe l'appelle Panion [7], à cause de la ville de Panéas (ou Césarée de Philippe), qui en était voisine.

L'Hermon a trois cimes. Celles du nord et du sud ont à peu près la même hauteur, 2,653 mètres au-dessus du niveau de la mer ; elles sont à une distance de 500 pas environ l'une de l'autre. Celle de l'ouest est plus basse d'environ 30 mètres, et est à 700 pas des deux premières. La vue

1. La Syrie creuse. v. Strabon, XVI, Pline, V, XVII.
2. On n'y trouve plus aujourd'hui qu'une pauvre bourgade, Ba'albeck et une soixantaine de villages plus pauvres encore, habités par des Métoualis.
3. « Nez de montagne », ou « sommet proéminent ».
4. Ps. XLI, 7.
5. Deut., III, 9.
6. Ezéch., XXVII, 5. — Le ps. LXVIII, 16, le nomme aussi montagne de Basan parce qu'il formait la limite nord de cette contrée. — Dans I, Par., V, 23 ; Cant., IV, 8. Hermon et Senir sont distingués. V. Reland, *Palæstina*, pp. 323 et suiv.
7. *Bell. jud.*, I, XXI, § 3.

est d'une étendue extraordinaire et embrasse une grande partie de la Syrie.

B. *Montagnes de la Galilée.* — La chaîne la plus septentrionale et la plus importante est celle de Nephthali [1]. Elle s'étend du Léontes à la ville actuelle de Safed, parallèlement au cours supérieur du Jourdain. Du côté de ce fleuve elle a des pentes rapides ; à l'ouest, elle descend à la mer par une succession de collines fertiles. Elle porte le nom de Safed dans sa partie méridionale.

Le Thabor, [2] *Djébel-el-Tour*, montagne du centre de la Galilée, à huit kilomètres au sud-est de Nazareth, formait la limite septentrionale de la tribu d'Issachar [3]. Vu du sud-ouest, il a la forme d'un hémisphère; vu de l'ouest-nord-ouest, il a celle d'un cône tronqué. Il s'élève à 615 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée. Il est plusieurs fois mentionné dans la Bible [4]. Débora et Barak y réunirent leurs soldats. Il est l'objet de l'admiration des prophètes [5]. Antiochus le Grand s'en empara vers 218 avant N.-S. Gabinius y défit les Juifs en 53 de l'ère chrétienne. Josèphe le fortifia ; mais la garnison qu'il y avait mise, fut battue par les Romains. Le Nouveau Testament ne le mentionne pas. La Tradition y place le lieu de la transfiguration [6] du Sauveur. Cettre tradition remonte au moins au premier tiers du quatrième siècle ; mais elle est loin d'être inattaquable [7], et Eusèbe, qui décrit le Thabor, n'y place pas le miracle. C'est l'autorité de S. Jérôme [8] qui a

1. Jos., xx, 7.
2. Carrière ou lieu élevé.
3. Jos , xix, 22.
4. *Id.*, *ibid*, Jud., iv, 6, 12, 14.
5. Ps. LXXXVIII, 13. Jér., XLVI, 18. Os., v, i.
6. Matt., xvii: Marc 1-8. ix, 1-8 Luc, ix, 28-36.
7. V. M. Fillion, *Commentaire sur S. Matthieu*, p. 335. — D'après le savant sulpicien, l'Hermon aurait plus de droits à l'honneur d'avoir été la scène de la Transfiguration.
8. *Epist.* XXXVI et XLIV.

donné de la consistance à l'opinion courante. On y éleva donc, dès la fin du sixième siècle trois églises, en souvenir des trois tentes que S. Pierre avait proposé d'y dresser. Les croisés y construisirent aussi une église et un couvent. Melek Adel le fortifia en 1212, et les chrétiens, cinq ans plus tard, l'assiégèrent en vain.

Au sud-est du Thabor est le *Djébel-Dahi* (553 mètres), qui depuis le quatrième siècle, à la suite d'une fausse interprétation de l'Écriture [1], fut pris pour le mont Hermon. Il a conservé ce nom [2]: aussi, pour le distinguer du véritable Hermon, on l'appelle le petit Hermon.

Le *Djébel-Fakouâ* (523 mètres), à six kilomètres environ du précédent, est l'ancien mont de Gelboé [3]. C'est là que se livra la bataille où Saül et Jonathan perdirent la vie [4].

Près de Séffoûrîyé (Sepphoris, Diocésarée) se trouvait une montagne appelée Asamon par Josèphe [5], qui est probablement le *Djébel-Kôkel* (564 mètres) d'aujourd'hui.

Sur la côte sont le *Râs-el-Abyad (Promontorium Album* de Pline) et le *Râs-en-Nâkoûra (Scala Tyriorum*, d'après Josèphe) [6].

C. *Montagnes d'Éphraïm.* — Les montagnes d'Éphraïm ou d'Israël [7], autrement dit celles de Samarie, comprennent la contrée montagneuse des territoires de l'ouest de Manassé, d'Éphraïm et d'une partie de Benjamin. Elles se relient au sud aux montagnes de Juda, dont elles ne sont séparées que par des limites purement conventionnelles. Dans ce massif se trouvent plusieurs sommets qui ont acquis une grande célébrité.

1. Ps. LXXXVIII, 13.
2. Les Arabes chrétiens l'appellent encore Haramôn.
3. « Source jaillissante ».
4. I Rois, XXVIII, 4; XXXI, 1. II Rois, I, 6, 21.
5. *Bell. jud.* II, XVIII, § 11.
6. *Bell. jud.* II, X, § 2.
7. Cfr Jos., XX, 7, et XI, 21.

Le *Djébel-Mâr-Elyâs*, ou Carmel [1], est une belle chaîne de montagnes, allant du sud-est au nord-ouest, qui a environ 22 kilomètres de long sur 7 de large, et se termine par un promontoire qui s'avance dans la Méditerranée. Au *Cheikh-Iskender*, montagne volcanique, que l'on aperçoit de loin, elle atteint 570 mètres ; à Oumm-el-Harté, elle n'a que 420 mètres ; elle remonte à 567 mètres auprès de Esfia ; le promontoire lui-même n'a plus que 184 mètres. D'innombrables grottes ont été taillées dans le rocher calcaire qui la forme. Les auteurs sacrés célèbrent à l'envi la fertilité de cette montagne [2]. Cette chaîne séparait aux temps bibliques la tribu de Manassé occidental de celle d'Issachar. C'est là qu'Élie lutta contre les prophètes de Baal [3], et qu'Élisée reçut la visite de la Sunamite [4] qui venait lui demander la guérison de son fils. Vespasien, y offrant un sacrifice, apprit d'un prêtre qu'il serait un jour empereur [5]. Des moines chrétiens se retirèrent d'assez bonne heure sur le promontoire, et y construisirent un grand couvent, qui devint, vers 1209, le siège de l'ordre des Carmes. En 1799, à la suite de l'expédition française, le couvent fut brûlé par les Turcs. Sa reconstruction, commencée en 1828, a été achevée en 1853. De la terrasse du couvent on a la plus belle vue qu'il soit possible d'imaginer.

Au centre de la Samarie se trouvent deux montagnes célèbres, entre lesquelles était bâtie Sichem : le mont Ébal et le mont Garizim.

L'Ebal [6], aujourd'bui *Débjel-es-Souleimîyé*, est à 924

1. « Jardin ».
2. Cant., VII, 5 ; Is., XXXV, 2 ; Jérém., XLVI, 18 ; L, 19.
3. III Rois, XVIII, 21-40.
4. IV Rois, IV, 1 et suiv.
5. Tacite, *Hist.*, II, LXXVIII ; Suétone, *Vespasien*, V.
6. « Sans feuilles ».

mètres au-dessus de la Méditerranée. Son aridité explique pourquoi les malédictions prononcées contre les transgresseurs de la loi furent promulguées sur son sommet[1]. Josué, d'après l'ordre de Moïse[2], y éleva un autel à Jéhovah[3]. Presque au haut de la montagne, un Ouéli musulman renferme, dit-on, le crâne de S. Jean-Baptiste.

Le Garizim[4], aujourd'hui *Djébel-el-Tôr* ou *el-Kibbi*, n'a que 885 mètres. C'est de son sommet que furent prononcées les bénédictions en faveur de ceux qui observeraient la loi[5]. Sur cette cime, les Israélites, après la captivité, bâtirent un temple, en haine des Juifs[6]. Antiochus le dédia plus tard à Jupiter hospitalier[7]. Le temple de Garizim fut détruit par Jean Hyrcan[8]. Mais le mont demeura saint pour les Samaritains[9] qui y célèbrent encore la fête de Pâques[10].

La montagne de Samarie est celle où le roi d'Israël Amri bâtit la ville de ce nom[11]. Elle n'a que 470 mètres de hauteur.

D. *Montagnes de Juda.* — Ces montagnes, qui continuent sans interruption celles d'Éphraïm, forment un plateau élevé, traversé par une multitude de vallées et de collines, qui s'abaissent par degrés vers l'ouest, mais qui finissent d'une manière escarpée du côté de la mer Morte.

1. Deut., XI, 29, XXVII, 12, 13, etc.
2. Deut., XXVII, 5.
3. Jos. VIII, 30.
4. Mont des Guérisiens., Jug., IX, 7.
5. V. note 2°.
6. Josèphe, *Antiq.*, XII, V, § 5.
7. II Mach., VI, 2.
8. Josèphe, *Antiq.*, XIII, VIII. § 2.
9. Jean, IV, 20.
10. V. un curieux récit de leurs cérémonies dans Socin, *Guide* p. 332.
11. III Rois, XVI, 24. Amos, IV, I; VI, I, etc.

On parlera du mont des Oliviers, du mont Moriah et du mont Sion, quand il sera question de Jérusalem et du temple.

Le *Touleil-el-Foul*, nom actuel d'une colline qui, d'après Josèphe [1], était à trente stades au nord de Jérusalem, serait, d'après Robinson [2], la colline où les habitants de Gabaon sacrifièrent sept des fils de Saül [3].

La montagne de Peratzim [4] était près de la ville de Baal-Pharasim, où David battit les Philistins [5]. On l'a placée [6] dans les environs de Gabaon. Robinson [7] la met au nord-ouest de Bethléem, entre le Ouady-Ahmed et le Ouady-Bitter.

La montagne de Jarim [8] était sur la frontière nord-ouest de la tribu de Juda, et près de la ville du même nom.

La montagne de Baala [9], non loin de Jebneel, faisait la frontière nord-ouest de la tribu de Juda. D'après Robinson [10], ce serait le moderne *Néby-Roubin*, près de Jebna.

La « montagne qui regarde Hébron » [11], et sur laquelle Samson transporta les portes de la ville de Gaza, serait, d'après la tradition latine et quelques voyageurs [12], le *Tell-el-Mountâ*, à une demi-lieue au sud-est de Gaza, sur la route d'Hébron.

1. *Bell. jud.*, V, II, § 1.
2. *Bibl. Research.*, t. I, p. p. 437, 577, etc.
3. II Rois, XXI, 6, 9, 10.
4. « Montagne de la défaite. » Is., XXVIII, 21.
5. II Rois, v, 20.
6. D'après Is., XXVIII, 21. La Vulgate n'a pas traduit littéralement elle a « mons divisionum ».
7. *Phys. Geogr.*, p. 42.
8. Jos., XV, 10.
9. Jos., XV, 11.
10. *Phys. Geogr.*, p. 45.
11. Jug., XVI, 3.
12. *Biblic. Research.*, t. II, p. 39.

La colline d'Amma[1], où les Benjamites, sous les ordres d'Abner, général de Saül, campèrent en face de Joab et d'Abisaï, généraux de David.

Les monts des Amorrhéens[2], situés au sud d'Hébron, se terminent au désert de Sin, près de Cadès, et se confondent là avec les monts de Séïr, qui vont jusqu'au golfe Élanitique.

Un mont Carmel différent de celui dont nous avons parlé plus haut[3], est situé au sud-est d'Hébron, près de Maïn. C'est là que Saül se rendit après sa victoire sur les Amalécites,[4]; et, dans son voisinage, le mari d'Abigaïl, Nabal, avait de riches possessions[5].

La montagne d'Azot[6] est célèbre par la dernière bataille que Judas Machabée livra à Bacchide et dans laquelle il périt. Josèphe[7] l'appelle Aza, ce qui doit être une faute de copiste[8]. Le premier livre des Machabées nomme cet endroit Laïsa[9].

2° *Réseau oriental.*

Nous citerons, en premier lieu, les monts du Hauran, quoique la Bible ne les mentionne pas. Ils portent aujourd'hui le nom de *Djébel-Hauran*. Ils ont environ dix lieues

1. II Rois, II, 25.
2. Deut., I, 7, 19.
3. V. p. 304.
4. I Rois, XV, 12.
5. I Rois, XXV, 2.
6. I Mac., IX, 15.
7. *Antiq. jud.*, XII, XI, § 2.
8. V. Reland, *Palæstina*, p. 346, S. Épiphane l'appelle Gazara ou Gazarat.
9. I Mach., IX, 5.—D'après Reland, *ibid.*, ces deux noms sont corrompus. Peut-être faut-il lire 'Ελαία, *Eæla*, qui serait en quelque sorte la traduction de Beth-Zétho, plantation d'oliviers. Munk, *Palestine*, p. 502.

de longueur. Leur plus haut sommet, *el Djoue ilil*, a 1782 mètres; un autre, *el Kleib*, en a 1720.

Du Hieromax au Jabbok, s'étendent, le long du Jourdain, les monts de Galaad [1]. On les nomme aujourd'hui *Djébel-Adjloûn* et *Djébel-Djelaad.* Leur plus haut sommet, à Saûf, s'élève à 830 mètres. Kefrendji et Bourma n'atteignent que 600 mètres.

Les montagnes d'Abarim [2] commencent au nord de la mer Morte, en face de Jéricho, et descendent en côtoyant la mer, jusqu'aux montagnes de Séîr. Très abruptes du côté de la mer Morte, elles sont sillonnées par de profonds ravins, où, pendant la saison des pluies, courent des torrents impétueux. Leur plus haute cime, le *Djébel ôcha,* a 105 mètres. Au sud, le *Djébel-Chihân* atteint 848 mètres. On connaît peu la partie qui est au nord de l'Arnon. L'Écriture mentionne le massif de Pisgah [3], en face de Jéricho; le mont Nébo [4], identifié par M. de Saulcy avec le *Djébel-Nébâ* (714 m.), et d'où la vue est très étendue; le mont Pehor [5], d'où Balaam bénit Israël, et que l'on n'a pu encore identifier; on sait qu'il était voisin de Beith-Phogor [6], et Eusèbe le place entre Hesebon et Livias.

II. — Plaines et Vallées.

1° *Plaines.* — La plaine du Jourdain [7], *El Ghor* (contrée basse située entre deux montagnes), s'étend du lac

1. « Dur, pierreux » ; Cant., IV, 1; VI, 4. Jérém., L, 19; VIII, 22, XLVI, 11.
2. « Contrées d'au delà ». Nombr., XXVII, 12; XXXIII, 47, Deut., XXXII, 49, etc.
3. Nombr., XXI, 20; XXIII, 14; Deut., III, 27. XXXIV, 1. Jos., XII, 3.
4. Deut, XXXII. 49; XXXIV, 1.
5. Nombr., XXIII, 28. — Vulg. : « Phogor ».
6. Deut., III, 29.
7. *La* plaine: Deut., I, 1. II, 8. Jos., XII, 1; II Rois, IV, 7; IV Rois., XXV, 4. Jos, V, 10. IV Rois, XXV, 5. Deut. XXXIV, 1, 8. Nombr. XXII 1. Gen., XIII, 10 II Paral., IV, 17. Jos., XIII, 17.

de Tibériade à la mer Morte. Elle n'a que deux lieues à peu près dans sa partie septentrionale, jusqu'à Bethsan (Beisan) ; à partir de là, elle s'élargit peu à peu jusqu'à Jéricho, où elle a cinq à six lieues de large. A l'ouest du Jourdain, elle prend alors le nom de plaine de Jéricho [1]. Au sud de la mer Morte, elle se rétrécit de nouveau. Cette vallée n'était guère fertile [2]. Les géographes modernes divisent le Ghor en trois parties : le Ghor supérieur, qui a le caractère des rives de la mer de Tibériade ; le Ghor moyen et le Ghor inférieur, qui ont celui des rivages de la mer Morte. Avant la destruction de Sodome et de Gomorrhe, cette plaine portait au midi le nom de vallée de Siddim [3] ou de vallée royale, et Moïse [4] la compare à l'Égypte pour la fertilité.

La plaine de Jezrael [5] ou d'Esdrelon [6] porte ajourd'hui le nom de *Nerdj-ibn'Amir,* « prairie du fils d'Amir ». Elle forme un triangle dont la base s'étend de Djennîn sur une longueur de trente-deux kilomètres vers le nord-ouest, et dont le côté le plus court est à l'est et va vers le nord, de Djennin à Iksâl. Le sol de cette plaine, qui est élevé en moyenne de 80 mètres au-dessus du niveau de la mer, est marécageux dans quelques endroits. En général, il est extrêmement fertile ; il est formé en majeure partie de roches volcaniques décomposées. Il est presque désert aujourd'hui, et, à certaines époques, les Bédouins nomades l'envahissent. Il nourrit des gazelles et du gibier de diverses espèces. Cette plaine est souvent citée dans l'Ancien Testament. C'est là que Débora et Barak battirent

1. Jos., IV, 13; V, 10. Deut., XXXIV, 3.
2. Josèphe, *de Bell. jud.*, III. XVIII.
3. « Vallée champêtre », ou, suivant Gésénius : plaine remplie de trous, pierreux ; » Gen., XIV, 3, 8, 10. Vulgate : *vallis Silvestris.*
4. Gen., XIII, 10.
5. « Que Dieu a planté » : Jos., XVII, 16.
6. Judith., I, 8.

Siserac[1]; que Gédéon défit, avec trois cents hommes, les Madianites, les Amalécites et les Orientaux[2], qu'Achab vainquit Ben-Adab, roi de Syrie[3]; que Néchô défit Josias, roi de Juda[4]; c'est là que Judith enleva la vie à Holopherne[5]. Plus tard, Gabinius et Vespasien y combattiles Juifs révoltés. Souvent les croisés et les musulmans s'y rencontrèrent. En 1799, à la bataille du Thabor, Bonaparte y vainquit les Turcs. Au temps des Hébreux, cette plaine portait le nom de Megiddo, à cause de la ville de ce nom[6]. Au moyen-âge, elle s'appela plaine de Sabas.

La plaine de Saron[7] s'étend du pied du Carmel à Jaffa, le long de la Méditerranée. Elle a soixante-dix kilomètres de longueur environ sur douze à seize de largeur. La Bible vante sa fertilité et sa beauté[8]. Pour donner une image saisissante de la désolation de la patrie en deuil, le prophète montre la plaine de Saron changée en désert[9]. On y cultivait la vigne avec succès. Aujourd'hui, cette vaste plaine n'offre plus qu'une surface couverte de hautes herbes, surmontée de quelques collines où poussent des chênes verts. Quelques endroits sont cultivés par les Arabes. Cette stérilité actuelle est uniquement le fait de l'homme : le sol est très riche en eau, et partout où l'on pratique des irrigations, de même qu'après la pluie, il produit d'excellentes récoltes[10].

1. Jug., IV, 12-15.
2. *Ibid.*, VI, 33.
3. III Rois, XX, 26.
4. IV Rois, XXIII. 29.
5. Jud., VII, 3.
6. II Paral., XXXV, 22.
7. Jos., XII. 18. Act., IX, 35, etc.
8 Is., XXXV., 2. I Paral., V, 16; XXVII, 29. Cant., II, I.
9. Is., XXXIII, 9. Cfr *ibid.*, LXV, 10.
10. La plaine à l'est du Jourdain, habitée par la tribu de Gad, portait aussi le nom de Saron (Josué, XI, 16); d'après Eusèbe et S. Jérôme (*Onomast.*), il en était de même du pays compris entre le mont

Le premier livre des Machabées mentionne la plaine d'Asor[1] située à peu de distance à l'ouest du lac de Génésareth. Ce nom est celui de l'ancienne ville royale chananéenne de Hatzor[2].

La plaine actuelle de Battaouf, au nord-est de Séfoûriyé (Sepphoris), et qui çà et là se ramifie dans les montagnes, est l'ancienne plaine de Zabulon : c'est là, en effet, que cette tribu était établie. C'est l'Asochis de Josèphe[3].

2° *Vallées.* — La vallée des Térébinthes[4], dans le voisinage de Bethléem, fut le théâtre du combat de David et de Goliath. C'est aujourd'hui le *Ouâdy-Kalônyé*[5].

La « vallée de bénédiction »[6] était à deux stades au nord de Jérusalem. On ne la connaît pas d'ailleurs.

La vallée d'Achor[7], où Achan fut lapidé par ordre de Josué, était près de Jéricho.

La vallée d'Ono[8], où les ennemis de Néhémias lui donnèrent rendez-vous dans le dessein de le perdre, était peut-être la même que la vallée « des ouvriers »[9], située près d'Ono.

La vallée voisine de la ville de Rohob[10], où était la ville de Laïs détruite par les Danites et rebâtie par eux sous le nom de Dan.

Thabor et le lac de Tibériade. Grætz (*Geschichte der Juden,* 2e éd., III, p. 182) admet cette opinion. Reland l'a d'avance parfaitement, refutée. *Palæstina*, pp. 188, 470.

1. I Mach., xi, 67.
2. Jos., xi, i, xii, 19, etc.
3. *Antiq. jud.*, VIII, xii, § 4.
4. I Rois, xxi, 9; xvii, 2, 19.
5. Socin, *Guide*, pp. 148, 294. — Il y a une autre vallée des Térébinthes *ou* Ouâdy-es-Saut, près de 'Adjour.
6. Gen., xiv, 17; II Rois, xviii, 18.
7. Jos., vii 2, 4. 26, xv, 7; Is., lxv, 10. Osée, ii, 15.
8. Néh., vi, 2.
9. Néh., xi, 35.
10. Jug., xviii, 28, 29.

La vallée de Casis [1], qui donna son nom à une ville de la tribu de Benjamin.

La vallée d'Hébron [2], près de la ville de ce nom.

La vallée de Gabaon [3], près de la ville de ce nom, au nord-ouest de Jérusalem, dans la tribu de Benjamin.

La vallée d'Ajalon [4], dans la tribu de Dan, non loin de *El-Kouseibé*. Ces deux vallées sont célèbres par le miracle qui s'y opéra à la parole de Josué. La vallée d'Ajalon est le *Ouady-Souleîmân* actuel.

La vallée de Souccoth [5] était dans la tribu de Gad.

On connaît encore les vallées des Raphaïm ou des géants [6], de Josaphat [7], de Hinnom ou des fils de Hinnom [8], situées aux environs de Jérusalem, et dont nous aurons à parler plus loin.

La vallée du Liban [9] faisait la limite nord-est de la Palestine; les conquêtes d'Israël ne la dépassèrent pas. Elle était au pied de l'Anti-Liban, dans le voisinage de l'Hermon. Elle était peut-être arrosée par la source la plus orientale du Jourdain (Banias) [10].

La vallée de Jéricho [11], partie de la grande plaine du Jourdain, était remarquable par sa fertilité et par sa richesse en palmiers et en baume.

La vallée de Masphé [12], près de la ville de ce nom, au pied de l'Hermon.

1. Jos., XVIII, 21.
2. Gen., XXXVII, 14.
3. Jos., X, 12. Is. XXVIII, 21.
4. Jos., X, 12.
5. Ps. L; X, 8 CVIII, 8. — Hébreu. La vulgate traduit : « convallis tabernaculorum ».
6. Jos., XV, 8.
7. Joël, III, 2, 12.
8. Jos., XV, 8. IV Rois, XXIII, 10.
9. Jos., XI, 17 ; XII, 7.
10. Reland, *Palæstina*, p. 358.
11. Deut., XXXIV, 3, etc.
12. Jos., XI, 8.

La vallée de Megiddo [1] faisait partie de la grande plaine de ce nom.

La vallée d'Escol [2] fournit aux espions de Moïse des grappes de raisins d'une grosseur extraordinaire. On a cru qu'elle était l'*Ouady-Teffah*, colline au sud-ouest d'Hébron, où la vigne prospère admirablement [3]. Mais on propose aujourd'hui de la placer plus au sud, près des *Touleilât-el-Inab*, collines à vignobles des environs de Bersabée. La tradition n'aurait, dit-on, désigné Hébron que parce que ce lieu est le point le plus méridional du haut pays de la Palestine, dans lequel prospère la vigne.

La vallée de Gérar [4], ainsi appelée de la ville de ce nom, formait la limite sud-ouest de la Palestine [5]. On l'identifie généralement avec le *Ouady-Ghazza*.

La « vallée des acacias » [6], dans le pays de Moab, à l'est du Jourdain, en face de Jéricho, est aujourd'hui le *Ouady, Kefrein ;* les Israélites y campèrent. Une autre vallée de ce nom, nommée par Joël [7], était probablement près de Jérusalem. On ne l'a pas retrouvée [8].

La vallée de Gaas [9] était près de la montagne de ce nom dans la chaîne d'Éphraïm ; sa position n'est pas déterminée.

1. II Paral., XXXV, 22.
2. Nombr., XIII, 24, 25; XXXII, 32. Deut. I, 24. L'*Onosmasticon* d'Eusèbe place cette vallée à 15 milles nord de Jérusalem, à Djifna, l'ancienne Gophna.
3. Guérin, *Judée,* p. 216.
4. Gen., XXVI, 17.
5. Gen., XX, 1 ; XXVI, 1.
6. Nombr., XXV. 1 ; Jos., II, 1, etc.
7. Joël, III, 18.
8. Ce ne peut être le Ouady-es-Sidr, comme le dit M. Arnaud, qui le met à tort à l'est du Jourdain (*Palestine,* p. 300). L'arbre qu'on y trouve, le « Sidr » des Arabes (*Spina Christi*), est différent de l'acacia.
9. II Rois, XXIII, 30. I Par., XI, 32.

Certaines vallées[1] mentionnées par les prophètes ont des noms purement symboliques : la « vallée des larmes »[2], la « vallée du jugement »[3]; « la vallée de vision »[4] signifie Jérusalem.

III. — Déserts.

Le mot *Middebar*, qu'on traduit habituellement par désert, ne signifie souvent qu'une vaste plaine, propre au pâturage. Le désert n'est pas toujours pour les Hébreux un lieu stérile et dénué de toute habitation. C'est un endroit inculte, mais couvert d'herbes qui servent de nourriture au bétail[5]. Il n'a proprement le sens de désert stérile, que quand il désigne des lieux situés en dehors de la Palestine[6], ou quand il est dit au figuré de pays dévastés et ruinés [7].

Il y avait dans le pays de Chanaan beaucoup d'endroits où l'on faisait paître les troupeaux et que la Bible appelle déserts.

Le « désert de Judée » [8], appelé plus tard désert de Jérusalem [9], renfermait plusieurs villes. Josué en compte six [10]. C'est là que prêchait S. Jean-Baptiste [11]. Il s'étendait des montagnes de Judée à la mer Morte. On y distinguait différentes parties : le désert de Ziph[12], ainsi appelé

1. En parlant de Jérusalem, nous nous occuperons de la vallée de Cédron.
2. Ps. LXXXIII, 7.
3. Joël, III, 14.
4. Is., XXII, I, 5.
5. Ps. LXIV, 13., Jér. XXIII, 10. Joël, II, 22. Is., XLII, 11.
6. Les déserts de Sin, de Sinaï, de Sour, de Pharan.
7. Is. XIV, 17, Os., II, 3.
8. Jug., I, 16. Matt., III, I.
9. Eusèbe, *Onomast.*, v° *Theco.*
10. Jos., XV, 61.
11. Matt., III, I.
12. I Rois, XXIII, 14-18

de la ville de ce nom, aujourd'hui *Tell-Zif*, à l'est d'Hébron ; le désert de Maon [1], au sud du précédent ; le désert d'Engaddi [2], à l'ouest de la ville de ce nom. C'est là que se retira David fuyant devant Saül. Plus tard ils devinrent le refuge de nombreux brigands, qui trouvaient un asile dans leurs cavernes. Le désert de *Thécué* [3], au sud de *Djébel-Ferdês* (mont des Francs, Hérodium, 813 m. d'altitude), faisait partie, comme les précédents, du désert de Judée. Il servit de refuge aux lévites pendant la guerre faite à Josaphat par les Ammonites et les Iduméens. Le désert de Judée est « un vaste espace stérile d'un terrain crétacé d'une blancheur et d'une aridité désolantes, sillonné de profondes racines par les ouads descendant des montagnes ; çà et là quelques crêtes ou quelques pitons dénudés rompent seuls l'aspect monotone de cette solitude » [4].

Le désert de Bethaven [5], ainsi appelé de la ville de ce nom, allait vers le nord-ouest, dans la direction de Jéricho à Béthel. C'est là que Josué battit les habitants de Haï [6], Eusèbe et S. Jérôme l'appellent désert de Jéricho.

Le désert de Gabaon [7], du nom de cette ville, où Joab et Abisaï poursuivirent Abner.

Le désert de Cédemoth [8], dans la tribu de Ruben, au sud-est d'Hesebon [9].

1. I Rois, XXIII, 24, 25.
2. I Rois, XXIV, 12.
3. II Par., XX, 20.
4, Rey, *Étude historique et topographique de la tribu de Juda*. Paris, 1863, in-8°, p. 45.
5. Jos., VII, 2, XVIII, 12.
6. *Ibid.*, VIII, 23, 24.
7. II Rois, II, 24.
8. Deut., II, 26.
9. Le désert que place Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, § 4, entre Jérusalem et Jéricho, n'est autre que le désert de Judée. Il servait de refuge aux brigands : Luc, X, 30.

§. 2. — *Hydrographie.*

I. — Mers et Lacs.

1° *La Méditerranée.* Les Hébreux l'appellent « mer des Philistins [1], « mer postérieure » (c'est-à-dire mer occidentale) [2] « grande mer » [3]. Les rabbins lui donnent les noms de « mer de Césarée, mer Salée et » de « Océan ». La Méditerrannée baigne le rivage occidental de la Palestine. Au midi, dans la Philistie, la côte est plate et sablonneuse ; au nord, du côté de Tyr, elle est raide et abrupte. Elle n'offre que peu de ports. La Palestine proprement dite n'avait pas de rapports faciles avec la mer. Les bois du Liban, chargés dans les ports de la Phénicie, arrivaient à Jaffa, d'où on les conduisait à Jérusalem. S. Paul la parcourut plusieurs fois.

2° *La mer Morte.* Elle est appelée par les Hébreux « mer du sel [4], mer de la plaine [5], mer du désert [6], mer d'Orient » [7], Les auteurs profanes et chrétiens l'appellent mer Morte. parce qu'aucun animal n'y peut vivre [8], ou lac Asphaltite [9]. Les géographes arabes lui donnent les noms de *Bahr-Loût*, « mer de Lot », lac de Tsoar, lac mort, lac puant, lac renversé.

Elle est située entre 31° 5', et 31° 45', de latitude nord

1. Exod., XXIII, 31.
2. Deut., XI, 24.
3. Jos., I, 4.
4. Gen., XIV, 3. Nombr., XXXIV, 12. Deut., III, 17.
5. Deut., IV, 49; Jos., III. 16.
6. Deut., IV, 49. IV Rois, XIV., 25.
7. Ézéch., XLVII, 18; Joël, II, 20.
8. « Neque pisces aut suetas aquis volucres patitur ». Tacite, *Hist.*, V, VI. — « In quo nihil poterat esse vitale ». S. Jérôme, *in Ezech.* XLVII, 18.
9. Josèphe, *Bell. jud.* III, X, § 7. Tacite, *Hist.*, V. VI ; Strabon., *Géogr.* XVI. Diodore, II, XLVIII; Quinte-Curce, V, XVI.

et entre 33° 1', et 33° 14', à l'est du méridien de Paris. Sa longueur totate, de l'embouchure du Jourdain à la partie la plus méridionale, au-dessous de Djébel-Ousdoum, est de 75 kilomètres[1]. Sa plus grande largeur est de 16 kilomètres[2]. à partir du Ouâdy, Modjeb-Elle se rétrécit au nord, au cap Mersed (au-dessus d'Engaddi), où elle a 13 kilomètres ; elle n'en a plus guère que onze au cap d'El-Fechkha ; elle n'en a que cinq à la presqu'île (*el Lisân*)[3].

Les mesures prises de nos jours[4] ont donné les résultats suivants, par rapport à la différence de niveau avec la Méditerranée :

Différence de niveau entre la mer Morte et la Méditerranée : 394 m.

Maximum de profondeur de la mer Morte : 399 m.

Altitude de Jérusalem par rapport à la Méditerranée ; 760 m.

Par rapport à la mer Morte : 1154 m. [5].

La profondeur moyenne de cette mer est de 329 m., celle de la baie du sud ne dépasse nulle part 3 m. 60 ; elle va jusqu'à 399 m. entre l'Ain-Térâbi à l'ouest, et le Zerka-Ma'în à l'est. Il suit de là que sa plus grande profondeur atteint 793 m. au-dessous du niveau de la Méditerranée.

La mer Morte est alimentée par les eaux du Jourdain, qui y verse en moyenne 600, 000 tonnes d'eau par vingt-quatre heures. D'autres affluents de l'est et de l'ouest lui apportent aussi leurs eaux. L'évaporation excessive qui est de 13,5 millimètres par jour, suffit à expliquer le maintien de

1. Socin, *Guide*, p. 284. — D'après le capitaine Lynch, elle a 64 kil. 360 m.

2. Socin; *ibid.* — Chauvet. *ibid.*, dit 17 kil. 800 mètres. — Lynch dit que sa largeur varie de 12 kil. 872 m. à 8 kil. 50 m., suivant les côtes.

3. Autrefois, elle était plus étendue.

4. M. Vigne, lieutenant de vaisseau, a, pendant l'expédition du duc de Luynes, donné les mesures définitives.

5. Le niveau de la mer Morte est à 365 m. environ au-dessous de celui de l'Akabah (golfe Élanitique)

son niveau[1]. Cette évaporation est due à la sécheresse de l'air et à la chaleur intense, réflétée par les rochers qui bordent ses rives.

L'eau est, par suite de cette évaporation, saturée de substances minérales accrues abondamment par les couches riveraines de marne chargées de sel. La pesanteur spécifique de l'eau, et par suite les parties de sel qu'elle renferme, diffère suivant la position géographique du lieu et la profondeur de la mer. Elle varie entre 1,026 et 1,256, et est en moyenne de 1,166[2]. Elle est moindre à l'embouchure du Jourdain et sur la ligne qui la prolonge, que sur les côtes. A la surface elle est moindre qu'au fond : à la surface il n'y a en effet que trois ou quatre parties de sel; à une plus grande profondeur, il y en a jusqu'à 27 parties. En moyenne, l'eau contient 25 0/0 de parties solides, dont la moitié environ est du chlorure de sodium ou sel marin. On y trouve aussi une assez grande quantité de chlorure de magnésie (15 0/0), qui lui donne un goût amer très désagréable, et du chlorure de calcium, qui la rend onctueuse (3 0/0) ; enfin, du bromure de potassium (1 0/0).

Cette eau entre en ébullition à 105 degrés centigrades. Le fond de la mer est composé d'un mélange de vase bleue et de cristal de sel.

Dans l'eau de cette mer il n'y a pas d'êtres vivants ; on

1. Fallmerayer, *das Todte Meer*, Munich, 1853, in-8°, pp. 32, 72, soutient qu'avant la destruction de Sodome, le Jourdain coulait jusqu'à la mer Rouge, et que les restes de son cours seraient encore visibles. C'est assez peu probable, puisque au nord de Aïn-Gharandel, M. Vigne a trouvé une ligne de séparation des eaux dont l'altitude estde 240 m. — Une communication souterraine avec la Méditerranée ou la mer Rouge est encore moins acceptable.

2. Un œuf frais y surnage, et un tiers de son volume reste en dehors. L'homme y plonge difficilement, et peut se maintenir immobile à la surface; mais la natation y est désagréable, parce que les extrémités du corps, les pieds surtout, sont légèrement soulevées par l'eau. Socin, *ibid.*, p. 286.

n'y trouve ni coquillages, ni coraux, ni mollusques. Des poissons de mer qu'on y a apportés, y sont morts immédiatement ; il en est de même, à plus forte raison, des poissons d'eau douce amenés par le Jourdain. Mais il est inexact qu'aucun être vivant n'existe sur les rives de cette mer, et que les oiseaux ne puissent la traverser. Au contraire, partout où des sources jaillissent sur ses bords, on admire une végétation des plus luxuriantes. L'air paraît très salubre. Le duc de Luynes et ses compagnons ont passé sur la mer Morte vingt-et un jours et autant de nuits, sans qu'aucun d'eux ait ressenti le plus léger malaise. Du reste, dans le voisinage de la mer, on trouve des gazelles, des lièvres et des perdrix.

Au temps de Josèphe, la mer Morte était sillonnée par de nombreuses embarcations. Il en était de même à l'époque des croisades. Aujourd'hui il n'y en a plus aucune. Quand l'ouragan traverse ce bassin si profondément encaissé entre des rochers, le bruit des flots contre les parois d'un bateau, ressemble, dit M. Lynch, à des coups de marteau. L'eau se calme, à cause de sa pesanteur même, dès que le vent cesse.

Le lit de la mer Morte n'est qu'une partie du bassin du Jourdain. Les deux chaînes de montagnes qui forment la sont reliées au sud par des montagnes appelées *Chadsker-Ousdoûm*. Le bassin de la mer est donc encaissé de toutes parts. Les rivages du nord sont couverts de marais infects ou salés. Le rivage occidental est formé d'un lit de gravier d'environ trois kilomètres de largeur, et que borne la chaîne occidentale. De diverses gorges étroites qui coupent cette chaîne sortent plusieurs torrents. La montagne la plus remarquable de cette chaîne est le Djébel Ousdoûm. Le rivage oriental forme sur presque toute sa longueur une ligne droite, hérissée de montagnes et de collines d'inégale hauteur, coupée aussi par plusieurs cours d'eau. La presqu'île

d'el-Lisân est une plaine de marne d'une trentaine de mètres d'élévation, où ne pousse pas même un brin d'herbe, et où ne vit aucun animal.

3° *Lac de Génésareth.* Ce lac s'appelle, dans la Bible, mer de Cénéreth [1] ou de Céněroth [2], eau de Génésar [3], mer de Galilée [4], mer de Tibériade [5]. Josèphe le nomme lac de Génézareth [6] ou de Gennesar; les Targums l'appellent la mer de Ginussar.

Ce lac forme un ovale irrégulier, dont la longueur est de 22 kilomètres, et dont la largeur varie entre six et dix kilomètres [7]. Il est à 208 m. au-dessous du niveau de la Méditerranée [8]. Sa plus grande profondeur est de 50 m. Ses bords étaient autrefois très fertiles et ses eaux très poissonneuses. C'est parmi les pêcheurs de ce lac que Notre-Seigneur choisit ses premiers apôtres c'est là qu'il prononça plusieurs de ses discours et opéra de nombreux miracles; ce sont les flots de cette mer qu'il calma d'une de ses paroles [9].

4° *Autres lacs.* Le *lac Mérom* [10], appelé aussi eaux de Mérom [11], et par Josèphe [12] le lac Samachonite ou Semehonite, se nomme aujourd'hui *Bahr cel-Hoûlé.* Il est traversé par le Jourdain. Il forme un bassin triangulaire de 3 à 5 m. de profondeur, et est à 83 m. au-dessus du

1. Nombr., xxxiv, 11.
2. Jos., xii, 3.
3. I Mach., xi, 67.
4. Matt., iv, 18.
5. Jean, xxi, i.
6. *Ant. jud.* XVIII, ii, § i, *De Bello jud.*, III, x, § 7.
7. Lynch lui donne 20 kil. 824 m. de longueur et 9 kil. 255 m. de argeur moyenne.
8. 230 m. d'après M. de Bertou.
9. V. la description qu'en donne M. Fillion, *Comm. sur S. Matthieu*, p. 91.
10. « Lieu élevé » Josèphe, XI, V, § 7.,
11. *Ibid.*
12. *Bell. jud.*, IV, i, § 1; III, X, § 7.

niveau de la Méditerranée. Il est entouré de marais habités par beaucoup d'oiseaux aquatiques, pélicans, canards, et qui empêchent d'approcher de ses bords, même au nord, où des papyrus forment un fourré absolument impénétrable. C'est près de ses bords que Jabin réunit les Chananéens pour combattre les Israélites à leur entrée dans le pays de Chanaan [1].

Le *lac Phiala* [2], aujoud'hui *Birket-er-Râm*, au nord du lac Mérom et au sud-est de l'Anti-Liban, n'a pu être, comme le croit Josèphe [3], l'une des sources du Jourdain. C'est, comme on l'a vu plus haut, un cratère éteint, qui a la forme d'un cercle irrégulier de 3,000 pas de circonférence, et qui se trouve de 45 à 60 m. au-dessous du niveau de la plaine environnante. Son eau est impure et contient beaucoup de grenouilles et de sangsues.

La *mer de Jazer*, dont parle Jérémie [4], paraît devoir être identifiée aux étangs trouvés par Seetzen près des ruines appelées *es-Szir* ou *Kirbet-Sâr*, à la source du Nahr-Szir, endroit qui correspond, d'après ce voyageur, à l'antique Jazer, située, selon Eusèbe, à 10 milles romains à l'ouest de Philadelphie (Rabbath, Ammon), et à 15 milles d'Hesebon. Le Targum du Pseudo-Jonathan [5] rend ce mot par Machæros; mais les environs de cette ville sont montagneux et il n'y a jamais existé de lac.

L'*étang Asphar* [6], était dans le désert de Thécué, au sud de Jérusalem. Près de ce lac se réfugièrent Jonathan et Simon fuyant Bacchide. On n'a pas retrouvé cet étang, non plus que ceux qui existaient dans le désert de Judée,

1. Jos., XI, 5.
2. Ce nom, dû à sa forme circulaire, signifie *table*.
3. *Bell. jud.* III, X, § 7.
4. Jér., XLVIII, 32.
5. Nombr., XXXII, I.
6. Λάκκος 'Ασφάρ; I Mach., IX, 33. Josèphe, *Antiq. jud.*, XIII, I,

où Ozias en avait fait creuser plusieurs pour l'usage de ses troupeaux [1].

II. — Fleuves, Rivières et Torrents.

1° Le JOURDAIN. — Le Jourdain [2] est, de tous les cours d'eau de la Palestine, le seul qui mérite le nom de fleuve : aussi Josèphe l'appelle-t-il *fleuve*, sans aucun qualificatif [3].

Les Arabes le nomment ordinairement *Ech-Chérîra*, l'abreuvoir [4].

d. Ce fleuve a trois [5] sources principales.

La première sort du Djébel-es-Scheik en eaux troubles et jaunâtres. Elle produit le *Hasbâni* (ou *Hasbeyah*), qui est, à proprement parler, le Jourdain même.

La seconde est au Tell-el-Kâdi. Là, à l'ouest d'un bassin de soixante pas de large, l'eau s'échappe à flots pressés. Au sud-ouest du monticule est une source plus petite. Ces deux sources se réunissent dans un grand bassin d'où, elles s'écoulent ensemble sous le nom d'*El-Leddân*. Le peuple le regarde comme le fleuve proprement dit, parce qu'il est le plus important, et qu'il a trois fois autant d'eau que le Hasbâni.

La troisième source, d'une grande limpidité, sort d'une grotte voisine de Banyas (l'ancienne Panéas). Les anciens la considéraient comme la principale [6]. La grotte a été décrite par les voyageurs modernes, en particulier par Burckhardt. La façade du rocher, taillée perpendiculaire-

1. II Paral., XXVI, 10.
2. « Couler, descendre ».
3. *Antiq. jud.*, V, I, § 22.
4. Ils lui donnent le nom d'*El-Ourdan* jusqu'au lac de Génésareth.
5. Quoi qu'en disent Irby et Mangles, *Travels*, pp. 286-289, le lac Phiala n'est pas une des sources du Jourdain.
6. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, § 3.

ment, présente des niches ornées de piliers, destinées à recevoir des statues[1]. Des inscriptions, presque illisibles à présent, y sont gravées [2].

Ces trois sources se réunissent au sud, près de Cheikh Yoûsouf. Le Jourdain mesure à cet endroit 14 m. de largeur, et coule dans un lit qui en a 27, et qui se trouve de 4 à 7 m. au-dessous du niveau de la plaine.

Avant d'arriver à la mer Morte, les eaux du fleuve sont régularisées par leur passage dans le lac Hoûlé et dans celui de Tibériade.

De ses sources à son embouchure, le Jourdain n'a pas plus de 225 kilomètres ; mais, à cause de ses courbes, il en mesure trois fois autant à partir du lac de Tibériade jusqu'à la mer Morte.

Le Jourdain n'a jamais pu servir de moyen de communication, à cause de l'extrême rapidité de sa pente. Cette pente est en effet de 437 m., de l'Harmon au lac Hoûlé ; de 274 m. de ce lac à celui de Tibériade ; de 203, à partir de là jusqu'à la mer Morte. Il y a donc une différence de niveau de 914 m. [3] entre sa source et son embouchure. Cette rapidité est supérieure de près de moitié à celle du Rhin, et des deux tiers à celle de la Seine.

On y trouve de nombreuses cataractes, des gués en grande quantité, des écueils et des bancs de sable.

Ses rives, dans tout ce parcours, sont couvertes de joncs, d'immenses roseaux, de tamarises, de saules, qui dérobent les eaux aux regards des riverains, et qui autrefois servaient de retraite aux lions [4]. Aujourd'hui, on y trouve des sangliers, des chacals et des onces. Des oiseaux nombreux, le rossignol en particulier, y habitent. Les eaux du

1. La base d'une de ces statues existe encore.
2. On y lit les mots : « Prêtre de Pan ».
3. 520 m. seulement au-dessus du niveau de la Méditerranée.
4. Jérém., XLIX, 19.

fleuve, quoique légèrement troubles, sont douces et agréables à boire.

d. Le Jourdain est célèbre dans l'histoire sainte par le passage miraculeux des Israélites sous la conduite de Josué [1], et par celui non moins merveilleux d'Élie et d'Élisée [2]. Naaman le Syrien fut guéri de la lèpre après s'être plongé sept fois dans ses eaux [3]. C'est là que S. Jean-Baptiste donnait le baptême aux foules que sa prédication avait converties [4], là que le Saint-Esprit descendit sur Notre-Seigneur [5].

On traversait le Jourdain en quatre endroits principaux : 1° près de Bethsan (plus tard Scythopolis), au-dessous de son confluent avec le Hiéromax, où l'on voit encore un pont aujourd'hui ; 2° entre le lac Mérom et le lac de Tibériade : c'est probablement l'endroit où Baudouin IV fit construire, au douzième siècle, un pont à quatre arches, qui porte le nom de pont de Jacob, et qui était sur la route de l'Égypte à Damas par le pays de Chanaan ; 3° immédiatement au-dessous du lac de Tibériade, près des Thermes voisins de ce lac, sur la route de la basse Galilée en Pérée, probablement où l'on voit aujourd'hui les restes d'un pont ancien ; 4° près de Guilgal et de Jéricho [6].

d. Les affluents du Jourdain sont au sud du lac Mérom.

a. Sur la rive droite : le *Ouâdy-Hendâdj ;* le *Ouâdy-Faghâs*, au-dessous du lac de Tibériade ; le *Ouâdy-Bîré,* planté d'oléandres ; — le *Ouady-Eché.* — Le *Nahr-Djâloûd* a, à son confluent avec le Jourdain, un gué appelé 'Abâra, où l'on a vu le Bethabara de S. Jean [7]. — Le *Ouâdy-el-Fâria*,

1. Jos., III, 15.
2. IV Rois, II, 8, 14.
3. IV Rois, V, 14.
4. Jean, III, 23.
5. Matt., III, 16.
6. Jos., II, 7. Jug., III, 28; XII, 5. II Rois, XVII, 22, 24; XIX, 18. I Mach., V, 52.
7. Jean, I, 28.

sur les bords duquel il faut chercher l'ancienne Archélaïs, bâtie par le fils d'Hérode le Grand, et où la canne à sucre croissait au moyen âge. — Le *Ouâdy-el-Abyad (*ou *Ahmar),* près duquel est le *Karn-Sartabé*, qui borne au nord la vallée de la mer Morte.

b. Sur la rive gauche. — Le *Chérî'ât-el-Menâdiré.* Le nom grec de cette rivière est Hieromax, transformation de Jarmouk. Son nom actuel lui vient d'une tribu de Bédouins qui habitent sur ses rives. Cette rivière vient du Hauran et du Djolan. Avant son embouchure dans le Jourdain, elle est traversée par un pont à cinq arches. A cet endroit, ses eaux sont presque aussi abondantes que celles du Jourdain [1]. — Le *Ouâdy'Arab.* — Le *Ouâdy-Ouakkâs.* — Le *Ouâdy-Arbaîn.* — Le *Ouâdy-Abou-Zeyâd.* — Le *Ouâdy*, *Djerm-el-Môn.* — Le *Ouâdy-Yâbis.* — Le *Ouâdy-Adjloûn.* — Le *Ouâdy-Râdjib.* — Le *Ouâdy-Zerka* (rivière bleue) est le Jabboc de l'Ancien Testament [2]. Il formait la frontière nord des Ammonites. Après la conquête, il sépara les tribus de Gad et de Manassé oriental [3]. C'est sur ses bords que Jacob lutta avec l'ange de l'Éternel. D'après Gesenius, c'est le même que le torrent de Gad [4]. — Le *Ouâdy-Chaîb* ou *Nimrin*, avant d'arriver à la mer Morte, doit peut-être s'identifier avec les eaux de Nimrin [5].

On n'a pas pu jusqu'ici identifier les rivières bibliques suivantes : le Carith [6] ; le torrent de Zared [7], situé sur les limites de Moab, où les Israélites stationnèrent à la sortie du désert.

1. Sur son embouchure.
2. Genèse, XXXII, 22.
3. Nombr., XXI, 24; Jos., XII, 2, etc.
4. II Rois, XXIV, 5.
5. Is., XV, 6. Jérém., XLVIII, 34.
6. III Rois, XVII, 2, 3.
7. Nombr., XXI, 12. Deut., II, 13, 14.

2° *Rivières se jetant dans la mer Morte.* — A l'ouest, le *Ouâdy-en-Nâr* ou Cédron, dont on parlera à propos de Jérusalem. — Le *Ouâdy-Aréva.*

A l'est : le *Ouâdy-el-Agaïmi.* — Le *Ouâdy-el-Ghoneir.* — Le *Ouâdy-Menchalla.* — Le *Ouâdy-Zerka-Ma'in*, dont les bords sont couverts d'une végétation qui a beaucoup de ressemblance avec celle de la Nubie et de l'Arabie méridionale. Dans les vallons latéraux, il y a un assez grand nombre de sources chaudes, entre autres celles de Callirhoé, dont on a déjà parlé. — Le *Ouâdy-Môdjib* est l'ancien Arnon [1]. Il formait la limite méridionale du pays des Ammonites, et plus tard la frontière méridionale de la tribu de Ruben. Il parcourt une étroite vallée, pleine de gorges et de ravins, et se jette dans la mer Morte par une ouverture de trente mètres environ, formée par des rochers perpendiculaires de grès rouge, jaune et brun. — Le *Ouâdy-Drâa* se jette au nord de la presqu'île el-Lisân. — Le *Ouâdy-el-Ahsa,* confondu parfois avec le Zareb (Ouâdy-Karahi dans son cours inférieur), se jette dans le Ghor-es-Sâfié, que quelques géographes ont identifié, comme on l'a dit tout à l'heure, avec le torrent des Saules.

3° *Rivières se jetant dans la Méditerranée.* — Le cours d'eau le plus septentrional que nous pensons devoir citer, est l'Oronte (le moderne *Nahr-el-'Asi* ou *el-Makloub*), qui prend sa source entre le Liban et l'Anti-Liban, dans la plaine de Beqaa. Il court d'abord vers le nord, où il arrosait Laodicée, traverse le lac Hums, s'infléchit à l'ouest près d'Antioche, et va se jeter dans la mer à quelques milles au sud de Séleucia. Son cours est d'environ 275 kilomètres.

On rencontre ensuite le *Nahr'Aouali,* qui est probablement l'ancien Bostrenus, et qui se jette dans la mer un peu au-dessus de Saïda (l'ancienne Sidon).

1. Nombr., XXI, 13; Jos., XII, 1; Is., XVI, 2.

Le Léontes, le plus grand fleuve de Syrie après l'Oronte et le Jourdain, a sa source principale près des ruines de Baalbek. Il porte aujourd'hui le nom de *Nahr-el-Litâny* dans son cours supérieur, et celui de *Nahr-el-Kâsimiyé* dans son cours inférieur. Son courant est large et rapide. Il se jette dans la mer à sept kilomètres environ au nord de Soûr (l'ancienne Tyr).

Le *Ouâdy-Asîyé* se jette dans la mer à six kilomètres au sud de cette ville.

Le *Ouâdy-el-Karn* (ou *Herdaouîl*) passe au pied du château de Montfort, bâti en 1229, par Hermann de Salza, grand maître de l'ordre Teutonique, et pris en 1291 par Bibars. Il se jette un peu au nord d'Achzib (Ecdippa).

Le *Nahr-Namân* est l'ancien Bélus ou Pagida des Grecs et le Sihor-Libnah des Hébreux [1]. On y pêchait le mollusque dont les Phéniciens tiraient la pourpre. C'est aussi avec le sable de ses rives que, suivant la tradition, les Phéniciens auraient les premiers fabriqué le verre [2].

Le Cison[3], aujourd'hui *Nahr-el-Moukatta* (qui reçoit près de son embouchure le *Nahr-el-Melik*), prend sa source au Thabor et se jette dans la mer auprès d'Haïfa, au nord du Carmel. Il divisait les tribus de Nephthali et de Zabulon, et traversait la plaine fertile de Jezréel ou Esdrelon. Sur ses bords les prophètes de Baal furent égorgés par l'ordre d'Élie. Le livre des Juges[4] l'appelle fleuve éternel, c'est-à-dire, à jamais célèbre, à cause de la victoire remportée par Israël sur les Chananéens dans la plaine qu'il traverse. C'est une des plus jolies rivières de la Palestine. Elle est large et pro-

1. Jos., XIX, 26. La Vulgate traduit peu fidèlement: « Sihor et Labanath ». D'après J.-D. Michaëlis, il faudrait traduire ces mots par « le fleuve du verre ».

2. J.-D. Michaëlis, ***Historia vitri apud Hebræos***, dans les ***Mémoires de la Société de Gœttingue,*** 1754.

3. Jug., IV, 7, III Rois XVIII, 40.

4. Jug., V, 25.

fonde au moment de se jeter à la mer ; néanmoins les caravanes la passent à gué.

Le *Nahr-Zerka*, la « rivière des Crocodiles» des anciens.

Le *Nahr-Abou-Zaboûra* n'est qu'un ruisseau à deux heures au sud de Kaisarîyé (Césarée).

Le *Nahr-Falaïk* est le « ruisseau du Roseau » [1], qui coulait sur les limites des tribus d'Éphraïm et de Manassé.

Le *Nahr-el-Aoudjé* est le plus grand ruisseau de la plaine de Saron ; il a toujours de l'eau, même en été. On le passe sur un vieux pont en allant de Jaffa à Kaisarîyé.

Le *Nahr-Roubin* est le Sorec [2], qui coulait dans le pays des Philistins. Dalila demeurait sur ses bords. D'après Eusèbe et S. Jérôme, on voyait encore de leur temps, dans le voisinage de Saraa (Tsorah), lieu où était né Samson, une ville du nom de Caphar-Soreq, qui rappelle celui du torrent.

Le torrent de Besor [3] se jetait dans la Méditerranée au-dessous de Gaza. Il se nomme aujourd'hui le *Ouâdy-Cheria*. Il faisait la limite méridionale de la plaine de Sefelah, et dans son cours inférieur arrosait la ville et le pays de Bersabée.

Le torrent d'Égypte [4] coulait près de Rhinocoloura et du mont Casius. Il porte aujourd'hui le nom de *El-Arich*. C'était la frontière sud de la Palestine du côté de l'Égypte [5]. Il se nomme quelquefois simplement le torrent [6].

III. — Sources.

Des sources jaillissaient dans les vallées et les montagnes

1. Jos., XVI, 8 ; XVII, 9.
2. Jug., XVI, 4.
3. I Rois, XXX, 9, 10.
4. III Rois, VIII, 65, etc.
5. IV Rois, XXIV, 7. III Rois, VIII, 65. Is., XXVII, 12.
6. Ézéch., XLVII, 19; XLVIII, 28.

de Palestine[1]. Leur abondance était considérée comme une bénédiction, et leur absence comme une malédiction[2]. Après la défaite des Juifs, un grand nombre de ces sources, n'étant plus entretenues, disparurent. De là vient que la Palestine est maintenant si désolée par la sécheresse. S. Jérôme et S. Chrysostôme la plaignent déjà sous ce rapport[3].

Les sources les plus célèbres étaient :

La fontaine de Jezréel, dans la vallée de ce nom[4], aujourd'hui *Aïn-Djaloud*. C'est là que campèrent les Israélites commandés par Saül, avant de combattre les Philistins.

La fontaine de Harad[5], non loin de la vallée de Jezréel, vit camper près d'elle Gédéon, dans sa guerre contre les Amalécites, les Madianites et les Orientaux.

La fontaine de Nephtoa[6], proche de la vallée de Hinnom, voisine de Jérusalem, peut-être *Aïn-Karim* d'aujourd'hui.

La fontaine de Jéricho, dont Élisée adoucit les eaux[7], et d'où sortait un ruisseau, est aujourd'hui *Aïn-es-Soûltan.*

La « fontaine de celui qui invoque »[8], qui jaillit près de Léchi, après la prière de Samson, sur le point de mourir de soif.

La fontaine de Siloé[9], dont on parlera à propos de Jérusalem.

Citons encore: la fontaine de Rogel[10], au sud de Jérusalem, sur les limites des tribus de Juda et de Benjamin, et

1. Deut., VIII, 7.
2. Joël, I, 20.
3. S. Jérôme, *in Amos,* IV; S. Chrysost., *Hom. XXII in Joan.,* 2.
4. III Rois, XXIX, 1.
5. Jug., VII, 1.
6. Jos., XV, 9; XVIII, 15.
7. IV Rois, II, 19-22.
8. Jug., XV, 19.
9. Is., VIII, 6. Néh., III, 15. Jean IX, 7.
10. La fontaine de l'Espion ou du Foulon : Jos., XV, 7. II Rois, XVII, 17, etc.

qui arrosait, dit Josèphe [1], les jardins royaux ; la fontaine du Dragon [2], située près de Jérusalem ; la fontaine de Taphua [3], qui tirait son nom de la ville de ce nom, etc.

Climatologie.

Le climat de la Palestine, comme on peut le comprendre d'après la nature du pays et ses continuels changements d'altitude, varie dans chaque district.

Les différences les plus grandes se produisent dans les déserts du sud. Sur ces plateaux élevés, le thermomètre tombe fréquemment dans l'hiver bien au-dessous de 0°, et durant le jour cependant la chaleur dépasse la température d'été du nord de la France. A Bersabée, on a vu, dans le mois de février, le thermomètre descendre, à l'aube, à près de 4° centigrades ; pendant une semaine même, on eut la nuit jusqu'à un peu au-dessous de 0° centigrade, pendant que la moyenne, à midi, atteignait 22° 22. Quand, en hiver, les vents soufflent des collines d'Arabie, ils sont âpres et secs ; mais, durant le jour, le soleil contre-balance entièrement leurs effets. Après le mois de mars, la gelée est rare dans le désert. Durant l'été, le thermomètre atteint 32° c., et tombe rarement la nuit au-dessous de 20°5 cent.

Le climat de Jérusalem peut représenter, au moins d'une manière approximative, celui de la Palestine centrale ; mais il est très différent de ceux de la plaine maritime et de la vallée du Jourdain. Quoique assez élevée (760 m.), Jérusalem a un climat presque aussi doux que celui de la Californie et de la Floride, mais sans être exposée aux températures extrêmes auxquelles ces pays sont sujets. Janvier est, à Jérusalem, le mois le plus froid de l'année : la moyenne y a été, une année, de 9° 44; une autre, de 8°30.

1. *Antiq. jud.*, VIII. XIV, § 4.
2. La fontaine des Chacals. Néh., II, 13.
3. Josué.

A partir de janvier, la température augmente régulièrement. D'après les observations faites par M. Tristram, en février, la moyenne a été, pour 1844, de 8° cent., pour 1855, de 12° cent. De 6° cent. en avril, elle monte en mai à 22° cent. Juillet est le mois le plus chaud : la moyenne thermométrique est de 26° cent. Elle ne tombe pas beaucoup jusqu'en novembre, où elle descend à 18° cent. La moyenne de l'année est de 17° centigrades environ [1]. Pendant le temps le plus froid, de décembre à février, Tristram a pu vivre en dehors des murs, sans autre abri qu'une simple tente.

— A Naplouse, l'ancienne Sichem, la température d'hiver est bien plus haute qu'à Jérusalem. Il en est de même à Nazareth, quoiqu'en cet endroit il y ait parfois, durant l'hiver, de rudes tempêtes ; mais elles sont exceptionnelles. Là aussi les chaleurs d'été sont tempérées par les brises fraîches du Liban. Il est très rare que la neige dure plus d'une heure ou deux à Jérusalem ; dans la Galilée, elle reste quelquefois deux ou trois jours avant de disparaître complètement.

La gelée est très rare à Jérusalem. Dans l'hiver de 1863-1864, le thermomètre descendit seulement trois fois à 0°. La plus basse température notée en février fut 3° centigr. La neige ne tomba qu'une fois cette année, le 13 janvier, pendant deux ou trois heures, et fondit en tombant.

Dans la plaine maritime, la température est beaucoup plus élevée que dans les montagnes. Les moissons s'y font un mois plus tôt qu'aux environs de Jérusalem. Même au nord de Beyrouth, la température moyenne de l'année est de 21° cent. A Saron et dans d'autres plaines basses longeant

1. — Voici d'après Socin, *Guide*, p. 169, le tableau de la température moyenne de Jérusalem en degrés centigrades :

Janvier	8°3	Avril	15°4	Juillet	23°7	Octobre	21°6.
Février	9°3	Mai	21°	Août	24°5	Novembre	16°1.
Mars	14°1	Juin	22°7	Septembre	22°3	Décembre	9°9.

la côte, la neige et la gelée sont tout à fait inconnues. Un peu plus haut, près d'Acre, la neige tombe une fois en dix ans peut-être, mais ne tient jamais. On y trouve des insectes partout durant l'hiver ; ils servent alors de nourriture aux hirondelles qui demeurent sur la côte pendant toute l'année.

La neige doit toujours avoir été rare dans la Palestine centrale et méridionale. Les allusions fréquentes qu'y font les livres poétiques et prophétiques sont dues à sa présence continuelle sur l'Hermon et sur le Liban. Elle n'est mentionnée qu'une fois dans les livres historiques [1].

Sur la côte, les pluies sont souvent abondantes en hiver. Pendant leur durée, par suite d'un vent d'ouest, le froid est assez vif. Malgré cela la végétation est tout à fait tropicale. Les orangers de Jaffa sont les plus beaux du monde ; la banane y mûrit facilement, ce qui n'arrive pas sur la côte nord de l'Égypte.

Le climat de la vallée du Jourdain est encore plus chaud. Sur les bords de la mer de Galilée (191 m. au-dessous de la Méditerranée), le changement de température se fait vite sentir : la dépression de la vallée cause en effet un soudain changement avec le climat et les productions des collines voisines de la Galilée. Quoique les palmiers y aient disparu, les plantes sauvages y ont encore un caractère à demi-tropical. Le thermomètre, à une altitude de 136 m. au-dessus de la plaine, donna, dit Tristram, du 17 mars au 5 avril une moyenne de 17° centigr. pour les vingt-quatre heures, et de 22° cent. de huit heures du matin à 8 heures du soir. En mai, la chaleur s'accrut tellement, que, du 17 au 25, à 60 m. au-dessus du lac, la moyenne thermométrique des vingt-quatre heures s'élevait à 25° cent., celle du jour à 28° centigr.

A mesure qu'on descend la vallée du Jourdain, la température augmente jusqu'à ce qu'elle atteigne son maxi-

1. II Rois, XXIII, 20.

mum sur les bords de la mer Morte. La gelée y est totalement ignorée. L'hiver s'y fait si peu sentir, qu'au mois de janvier la température moyenne de la nuit est de 8° cent., et celle du jour de 18° cent. Le thermomètre ne descend pas au-dessous de 5° cent. En avril, il s'élève à 46° cent. à l'ombre. En été, la chaleur est si intense, que les Arabes eux-mêmes de Safieh et d'Engaddi sont forcés d'aller se réfugier sur les hauteurs. Lynch y a vu, le 8 mai, le thermomètre à 43° cent. à l'ombre. La moisson s'y fait beaucoup plus tôt que dans le reste de la Syrie, à la fin d'avril ou au commencement de mai.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans de longs détails sur le climat de l'Hermon et du Liban, à la frontière septentrionale de la Palestine. Il varie suivant l'altitude, passant de la chaleur des vallées à la sévérité du climat des Alpes. Les sommets y sont couverts en effet de neiges éternelles.

Pour résumer, pendant que la gelée et la neige[1] sont inconnues dans la vallée du Jourdain, elles sont très rares et ne restent jamais plus de vingt-quatre heures dans tout le pays au sud de la chaîne septentrionale des montagnes. La glace ne s'y voit que par extraordinaire, sur des eaux dormantes, dans les districts montagneux, à l'aube du jour[2].

La pluie tombe très abondamment en Palestine, mais seulement à certaines périodes de l'année. Il y a peu de pays où la température probable puisse se prévoir avec plus de certitude qu'en Syrie. Dans l'été et l'automne, la pluie ne tombe presque pas, et le ciel est rarement obs-

1. Job., XXIV, 19 ; Ps. CXLVII, 16.

2. Job, VI, 16; XXXVII, 10 ; XXXVIII, 29. Dan., III, 70. Dans Gen., XXXI. 40, et Jérém., XXXVI, 30, ce mot ne signifie que *froid*; dans Ézéch., I, 22, il désigne le *cristal*. Dans Ezéchiel, XXXVI, 30, il n'y a pas *gelée*, mais *crystalli* en toutes lettres.

curci par un nuage. Les rayons d'un soleil ininterrompu brûlent la verdure, excepté le feuillage des arbres, et donnent à tout le pays l'aspect d'un désert pierreux. Quand les pluies sont tombées, elles arrosent pendant un jour ou deux le pays tout entier, depuis le Liban jusqu'à Bersabée, mais avec plus d'abondance sur la côte et sur les collines du centre, et beaucoup moins abondamment qu'ailleurs dans la vallée du bas Jourdain.

Le climat se divise donc naturellement, non en quatre saisons, comme chez nous, mais en deux : l'été et l'hiver, qui se succèdent sans gradation. L'été commence avec la récolte d'avril et dure jusqu'à la « première pluie » en novembre. L'Écriture parle, en beaucoup d'endroits, de la « première pluie[1], » c'est-à-dire, les pluies d'automne et d'hiver, et de la « dernière pluie » ou pluie du printemps[2]. La première pluie ne manquait jamais, excepté lorsque Dieu voulait spécialement châtier son peuple[3]. La dernière est plus incertaine : elle était et elle est toujours attendue avec anxiété par les habitants du pays. De son abondance, en effet, dépend l'espoir de la récolte, et, sans elle, la moisson est chétive ou manque tout à fait[4].

La venue de la pluie après la maturité de la moisson est des plus rares, et fournit l'image d'une chose tout à fait extraordinaire[5]. Ainsi le tonnerre et la pluie au moment de la moisson du froment sont le signe accordé par le Seigneur à la prière de Samuel, et qui apporta la crainte et la persuasion à Israël[6].

On a émis la conjecture que la pluie tombait aujour-

1. Vulg. : *pluvia temporanea*. Deut., XI, 14; Jér., V, 24.
2. *Pluvia serotina*. Deut., XI, 14; Jér., III, 3, V, 24, etc. —Cfr. pour les deux pluies, Jér., V, 24. Os., VI, 3. Joël, II, 23.
3. III Rois, XVII, I.
4. Job, XXIX, 23. Prov., XVI, 15. Jér., III, 3. Zach., X, I.
5. Prov., XXVI, I.
6. I Rois, XII, 16-19.

d'hui avec moins d'abondance qu'au temps des Écritures. Il est difficile de l'admettre, au moins par rapport à la première pluie, qui tombe en torrents inconnus à nos climats du nord. La pluie est si abondante en décembre, janvier et février, dans les parties les plus sèches de la Palestine, qu'elle surpasse la somme totale de la pluie d'une année entière dans les parties les plus humides de l'Angleterre. La hauteur de la pluie à Jérusalem varie de 2,159 à 1,007; la moyenne est de 1,583. La plus grande quantité enregistrée a été de 0,836 en décembre, et de 1,450 dans les trois mois de décembre, janvier et février[1].

Il ne semble pas, d'après ce qui précède, qu'on puisse admettre que la quantité de la pluie d'hiver ou première pluie ait diminué. Mais il est fort probable que, lorsque le pays était bien boisé et bien cultivé, la pluie du printemps était plus abondante qu'aujourd'hui. Beaucoup de nuages légers qui passent en venant de l'ouest, étaient alors arrêtés et tombaient en pluie sur le haut pays. Alors aussi, à cause des irrigations et des canaux dont on retrouve les traces, ce pays avait, sur toute la surface, une verdure et une fertilité extrêmes. Aujourd'hui, les trois quarts de la pluie sont complètement perdus.

La vallée du Jourdain ne reçoit pas autant de pluie que le reste du pays. Les nuages, après avoir arrosé la Samarie et la Judée, la traversent pour aller se répandre sur les collines de Galaad et de Moab.

Les vents de Palestine sont très réguliers, tant pour la saison que pour les effets. Pendant les jours de pluie de 1863-1864, le vent fut invariablement de l'ouest ou du sud-ouest. C'est ce qui avait lieu déjà du temps d'Élie et à l'époque de Notre-Seigneur.

1. Cela paraîtra énorme, si l'on pense que dans une année, la pluie tombée à Londres ne s'élève qu'à 0,635.

Le vent du nord est rare et habituellement frais. Le vent du sud ou sirocco est toujours accablant, n'importe en quelle saison il souffle. Le vent de l'est est très rare de novembre en juin. Quelquefois il y a en hiver une brise du nord-est qui amène la fraîcheur, mais non la pluie. Le vrai vent d'est, qui soufle en été, est sec et brûlant, et détruit toute végétation. Aussi les habitants le craignent-ils beaucoup, car : quand il arrive avant la moisson, il détruit souvent toutes les espérances.

Section II

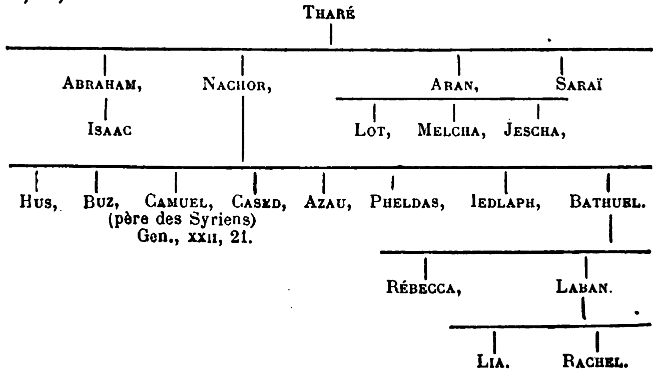
GÉOGRAPHIE HISTORIQUE

§ 1. — *La Palestine avant la conquête des Hébreux* [1].

I. — Tribus chananéennes.

Les habitants de la Palestine dépossédés par les Israéli-

1. Abraham descend d'Arphaxad, fils de Sem. Depuis Sem jusqu'à Abraham, la Genèse (XI, 10-26) compte les générations suivantes : Sem, Arphaxad, Salé, Héber, Phaleg, Réu, Sarug, Nachor et Tharé. La descendance de Tharé est donnée dans le tableau suivant (Gen., XI, 27-32; XXII, 20) : Tharé habitait la ville d'Ur, en Chaldée (Gen., XI, 28, 31).



tes descendaient de Cham, tandis que leurs vainqueurs descendaient de Sem par Abraham [1]. Des rapports étroits existaient entre la langue des conquérants et celle des vaincus [2]. Hébreux et Chananéens s'entendaient au temps d'Abraham et de Josué. En outre, les monuments égyptiens nous apprennent que les noms donnés à leurs villes par les Chananéens étaient, en substance, les mêmes que ceux qu'employèrent les Israélites [3]. On peut arriver à la même conclusion au moyen des renseignements fournis par l'Ancien Testament sur les modifications de nom des villes rebâties par les Israélites.

Des tribus réunies sous le nom commun de Chanaan [4], six étaient établies dans les limites de la Palestine proprement dite, et quatre paraissent plus tard parmi les sept nations détruites par Josué. Ces tribus semblent s'être divisées en deux groupes, sous les noms de Sidon et de Heth. Cela s'accorde avec les résultats des recherches égyptiennes, qui apprennent que les Héthéens étendaient leur domination jusqu'aux rivages d'Egypte, et aussi avec les dernières découvertes de l'archéologie assyrienne, qui semble montrer qu'un centre héthéen considérable existait au nord-est de la Palestine. Les inscriptions illisibles trouvées à Hama et en d'autres endroits plus à l'est sont certainement d'origine héthéenne.

Les six tribus septentrionales de Chanaan étaient les Aracéens, près d'Arcé, dans le Liban, au nord de Tripoli; les Sinéens, plus au sud, près de la Sinna de Strabon; les Aradéens, près d'Aradus (Er-Ruâd), à trente milles environ au nord de Tripoli; les Samarites, autour de Si-

1. *Introduction*, t. I, pp. 213 et suiv.
2. Mariette, *les Listes géographiques des pylônes de Karnak, comprenant la Palestine...*, Leipzig, 1875.
3. Nombr., xxxii, 38.
4. Gen., x, 15-18.

myra; les Hévéens; les Émathites, à Émath. Nous n'avons pas d'autres renseignements sur ces tribus du nord.

Les tribus méridionales nous sont mieux connues. La Genèse mentionne quatre nations : les Jébuséens, les Amorrhéens, les Gergéséens et les Hévéens. Plus tard [1], elle ajoute d'autres noms : les Cinéens, les Cénézéens, les Cedmonéens, les Phérézéens et les Rephaïm. Au temps d'Abraham, les Ammonites et les Moabites, à l'est du Jourdain, sont donnés comme descendants d'une source sémitique [2]. Il en est de même des Édomites ou descendants d'Ésaü [3]. Les Amalécites sont mentionnés plus à l'ouest dès le temps d'Abraham [4]. Les Madianites, qui habitaient le désert de Sinaï, étaient les demi-frères des Israélites [5]. Les Philistins, auxquels la Genèse donne une origine égyptienne [6], étaient fixés, au temps d'Abraham, près de Gaza ; cependant, il faut remarquer cette particularité, ils ne sont pas énumérés parmi les tribus mentionnées dans le Pentateuque.

De tout ce qui précède, il résulte que les habitants de la Palestine, au temps de la conquête sortaient de trois branches distinctes. Les Chananéens n'étaient pas du même sang que les Hébreux [7]. Les tribus de Moab, d'Ammon, de Madian et d'Édom étaient d'origine sémitique. Les Philistins formaient un troisième groupe. En faisant attention à la distribution géographique de ces diverses

1. Gen., xv, 19, 20.
2. *Ibid.*, xix, 37, 38
3. *Ibid.*, xxxvi, 19.
4. *Ibid.*, xiv, 7.
5. *Ibid.*, xxv, 4.
6. *Ibid.*, x, 14. — V. plus haut.
7. Sur l'émigration des Chananéens devant la conquête de Josué, voir M. Clair, *le Livre de Josué*, p. 12; le P. Verdière, *Compte rendu de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, dans le *Journal officiel*, 1er et 14 juillet 1874, pp. 4561, 4912.

tribus, il faut ne pas oublier une population bien plus ancienne, vaincue et dépossédée par ces races, et qui persista jusqu'au temps de David

Le terme sous lequel ces aborigènes sont classés, est celui de *Rephaïm* [1], qui semble les caractériser par leur haute stature. On ne connaît pas leur origine. Les géants [2] de la Genèse ne leur sont pas nécessairement connexes. Les Rephaïm, « hommes élevés », se trouvaient à Astoreth-Kernaïm, au sud de Damas. Les Moabites les appelaient *Émim*, « terribles » [3]. Pour les Ammonites, c'étaient les *Zamzummim*. Une autre tribu de géants, les *Zuzim*, habitait à Ham, localité tout à fait inconnue. Les plus importantes de ces familles de géants étaient celle d'Anak, dont les membres résidaient dans les montagnes du sud, aux alentours d'Hébron, de Dabir, d'Anab, et aussi dans le pays des Philistins, à Gath, Gaza et Ekron [4].

La tribu des Anakim, qui avait fui devant Josué dans cette contrée, avait encore des descendants à l'époque de David [5].

Il y a peut-être aussi dans le Pentateuque trace d'une race de nains. Les *Horim* ou habitants des cavernes, appelés Troglodytes par Josèphe, habitaient des grottes aux environs de Pétra, jusqu'à ce que les enfants d'Ésaü et d'Ismaël les en eussent chassés [6]. Dans toute la Palestine méridionale, on voit que les cavernes servaient d'habitations à un peuple primitif. Les noms *Haura* et *Haurân* sont peut-être encore des souvenirs des Horim. Il ne faut toutefois pas oublier que les Juifs, eux aussi,

1. Gen., XIV, 5; XV, 20. Deut., III, 11, etc.
2. Gen., VI, 4. Nombr., XIII, 29, 33, 34.
3. Deut., II, 11.
4. Nombr., XIII, 29, 33, 34 ; Jos., XI, 21, 22.
5. II Rois, XXI, 16.
6. Deut., II, 12.

vivaient dans des cavernes et y retiraient leurs troupeaux, même au temps de Saül et de David [1].

II. — Leur Distribution.

Voici la distribution probable des tribus chananéennes en Palestine, suivant l'ordre de leur importance supposée :

1° *Héthéens*. C'étaient des montagnards [2]. On les mentionne comme s'étendant dans le nord jusqu'à l'Euphrate. Mais habituellement ils sont plus connus comme habitant dans les montagnes d'Hébron [4], et arrivant au sud jusqu'à Bersabée [5]. On les trouve encore au temps de David [6]. Des femmes héthéennes figurent dans le harem de Salomon [7]. En Palestine, ils ont laissé leur nom à deux endroits : *Hattin*, peut-être le Kefar-Hattya ou Hitya du Talmud, au nord-ouest de Tibériade, et *Kefr-Hatta*, au nord de Jérusalem.

2° *Chananéens*. Ils habitaient dans la plaine maritime qui s'étend de Gaza à Sidon, et aussi dans la vallée du Jourdain, de Sodome à Lésa [8]. Ainsi s'explique l'expression scripturaire : « les Chananéens de l'est et de l'ouest » [9].

3° *Amorrhéens*. On les trouve à l'est et à l'ouest du Jourdain, du nord au sud de la Palestine. Nul individu de cette race n'est mentionné dans l'Ancien Testament.

1. Guérin, *Judée*, t. II, pp. 99, 102.
2. Nombr., XIII, 30.
3. Jos., I, 4.
4. Gen., XXIII, 2, 19.
5. Gen.., XXVIII, 10.
6. I Rois, XXVI, 6. II Rois, XXIII, 39.
7. III Rois, XI, 1.
8. Gen., X, 19.
9. Jos., XI, 3.

4° *Phérézéens.* Ce nom signifie peut-être les campagnards [1]. On les rencontre au centre de la Palestine [2] et dans la basse Galilée [3]. Quelques auteurs pensent qu'ils n'appartenaient pas à la race chananéenne proprement dite : ils sont, en effet toujours distingués des Chananéens [4], et ils sont omis dans l'énumération des peuples chananéens du chapitre x de la Genèse. On retrouve peut-être leur nom dans le village actuel de *Ferâsin*, au nord-ouest de Sichem.

5° *Hévéens.* Ils vivaient dans la contrée montagneuse située immédiatement au nord de Jérusalem. La ligue des villes hévéennes, formée pour résister à Josué, comprenait Gabaon, Caphira, Béroth et Cariathiarim [5]. Sichem était aussi une de leurs villes [6]. Ils apparaissent dans l'histoire au temps de Jacob. Ce nom est donné aussi à des habitants du Liban [7]. L'ardeur belliqueuse des Hévéens, leur constitution républicaine [8], les distinguent des peuples voisins ; leurs rites religieux, au contraire, les en rapprochent [9].

6° *Jébuséens.* Ils habitaient Jérusalem et probablement les montagnes environnantes. Ils semblent avoir été une branche des Amorrhéens [10]. Ils ne furent absolument soumis qu'au temps de David.

7° *Gergéséens.* On ne connaît de ce peuple que son nom. Il n'a pas laissé de traces après la conquête.

1. Cfr I Rois, vi, 18.
2. Gen., xxxiv, 30.
3. Jos., xvii, 15.
4. Jug., i, 4, 5.
5. Jos., ix, 17.
6. Gen., xxxiv. 2.
7. Jug., iii, 3.
8. Jos., ix, 1 ; x, 1, 2.
9. Jug., ix, 4, 46 ; viii, 33.
10. Jos., x, i, 5 ; xviii, 28. Nombr., xiii, 30.

Ces sept nations sont généralement mentionnées dans le Pentateuque comme comprenant l'ensemble des tribus palestiniennes. La Genèse en mentionne encore trois autres.

8° *Cinéens* [1]. Ils vivaient au milieu des Amalécites [2]. La famille d'Hobab le Cinéen vit dans le désert de Juda [3]. On les mentionne encore parmi les habitants de la Judée méridionale, au temps de David [4]. Il semble probable qu'ils habitaient la ville d'Accaïn [5], aujourd'hui *Youkin*, au sud-est d'Hébron [6]. Balaam prédit leur destruction [7].

9° et 10° Les *Cénézéens* [8] et les *Cedmonéens* [9] n'ont laissé que leur nom.

III. — Amalécites et Tribus de race sémitique.

Les Amalécites [10] ne sont pas compris parmi les tribus de Heth ou de Chanaan. Leur généalogie est douteuse, mais leur antiquité est incontestable. Ils sont signalés près de Cadès, dès le temps d'Abraham [11]. Cependant Josèphe [12] les fait descendre d'Amalek, petit-fils d'Ésaü [13]. Au temps de l'Exode, ils défendent les passes des monta-

1. Gen., xv, 19,
2. Nombr., xxiv, etc, 21, 20.
3. Jug., I, 16 ; IV, 11.
4. I Rois, xxx, 29.
5. Jos., xv, 57.
6. Robinson, *Bibl. Researches*, t. III, p. 417.
7. Nombr., xxiv, 22.
8. Gen., xv, 19.
9. *Ibid.*
10. Gen., xiv, 7. Nombr., xxiv, 20, etc.
11. Gen., xiv, 7.
12. *Antiq., jud.*, II, I, § 2.
13. Gen., xxxvi, 12.

gnes auprès du Sinaï [1] et auprès de Cadès [2]. Ils furent ennemis d'Israël jusqu'au temps d'Ézéchias [3].

Il n'est pas besoin de s'étendre longuement sur la distribution géographique des tribus de race sémitique. Les Ammonites et les Moabites étaient à l'est du Jourdain. Au temps de l'Exode, les Amorrhéens, partis de Basan, avaient empiété sur leur territoire. Les Moabites furent refoulés jusqu'à l'Arnon, qui devint leur limite septentrionale [4]: Hesebon devint la capitale de l'Amorrhéen Séhon. Les Ammonites durent se retirer jusqu'au Jabbok [5]; ils y demeurèrent, dans un district montagneux qu'Israël n'annexa pas. Leur nom s'y conserve encore dans *Ammân,* l'ancienne Rabbath-Ammon [6]. Les Iduméens habitaient le mont Séir et le voisinage de Pétra, jusqu'au golfe d'Akaba. Les Madianites [7] habitaient le désert de Sinaï, et s'étendaient à l'est jusqu'à une limite inconnue.

IV. — Philistins.

Il ne reste plus qu'à mentionner un peuple qui ne fut jamais complètement soumis par Israël, et qui garda le culte des idoles jusqu'au quatrième siècle de notre ère. Ce sont les Philistins, ou « émigrants », dont le nom de Palestine dérive. Ils étaient d'origine égyptienne [8], et venaient de Caphtor [9], que les écrivains juifs du moyen

1. Exod., XVII, 8.
2. Nombr., XIV, 45.
3. I Paral., IV, 43.
4. Nombr., XXI, 13-26.
5. Deut., II, 37.
6. Nombr., XXI, 24.
7. Gen., XXV, 2. Exod., III, 1; XVIII, 1; Nombr., XXXI. Jug., VI-VIII, etc.
8. Gen., X, 14.
9. Amos, IX, 7.

âge identifient avec Damiette. Dans des temps postérieurs ils sont appelés Crétim [1]. Les Céréthiens et les Phélétiens sont mentionnés aussi au temps de David [2]. Un des principaux villages de la Philistie s'appelle aujourd'hui *Keretîya* [3]. Ce nom peut s'appliquer aux habitants d'une ancienne Cherith que la Bible ne mentionne pas. Cette explication semble plus simple que celle qui fait venir les Philistins de Crète, oubliant qu'ils descendaient de Mizraïm et venaient de l'Égypte.

La Genèse fait mention des Philistins. Il semble que ceux-ci désignaient leurs rois et leurs chefs militaires par des titres spéciaux [4]. Le nom de Philistie ne se trouve pas dans les autres livres du Pentateuque parmi les tribus chananéennes. Dans le Deutéronome [5], l'invasion de la plaine philistine par les Caphtorim est signalée. Les indigènes de ce pays sont, en cet endroit, appelés Hévéens [6]; ils habitent dans des villages fortifiés [7], jusqu'à Gaza. Leur nom s'est conservé dans une mine appelée aujourd'hui *Beit'Auoua* [8], à l'extrémité de la plaine philistine, à l'ouest d'Hébron. Dans un autre passage du Pentateuque [9], le nom de Palestine désigne probablement la Philistie.

Les Philistins furent ennemis des anciens patriarches. Il est à remarquer que, lorsque le corps de Jacob fut apporté d'Égypte à Hébron, on ne suivit ni la route di-

1. Ézéch., xxv, 16.
2. II Rois, xx, 7. Nous verrons plus loin comment il faut interpréter ces mots.
3. V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 124.
4. Abimélech, Phicol : Gen., xxi, 22; xxvi, 26. On ne connaît guère le sens de ce dernier mot.
5. Deut., ii, 23.
6. Deut., ii, 23. Jos., xiii, 4, 21.
7. S. Jérôme a conservé le mot hébreu *Haserim* dans sa traduction.
8. M. Guérin ne mentionne pas ce nom.
9. Exod., xv, 14.

recte, qui aurait traversé la Philistie, ni celle de Bersabée, qui longe ce territoire. Le convoi se dirigea par l'est de la mer Morte, comme le feront les Israélites à l'Exode [1].

D'après les documents égyptiens, il est certain qu'au temps de l'Exode, et peut-être plus anciennement, les Philistins étaient sous la domination de l'Égypte.

VI. — Les Villes de la vallée du Jourdain.

La plus importante question relative à la géographie de cette époque ancienne est celle des cités de la plaine du Jourdain.

Du camp à l'est de Béthel, Loth « vit toute la région du Jourdain »[2], où il s'établit plus tard. Cette expression ne doit pas se prendre trop à la lettre : car il n'y a pas près de Béthel de montagne d'où l'on puisse voir plus d'une petite partie de cette plaine, à cause des collines qui s'interposent.

Le mot hébreu que S. Jérôme a rendu par « regio », est *kikkar ;* il désigne toute la vallée du Jourdain depuis Jéricho jusqu'à Socoth. Les cités de la plaine doivent donc être cherchées au nord de la mer Morte ; elles peuvent avoir été situées dans cette direction jusqu'au Jabbok [3]. Ces villes étaient au nombre de cinq : Sodome, Gomorrhe, Adama, Séboïm et Bala (appelée depuis Ségor) [4]. De ces villes, deux au moins furent si complètement détruites par la catastrophe mentionnée dans la Genèse [5], qu'elles ont disparu de la topographie à partir de ce moment. Dans un autre endroit [6], ces villes sont mentionnées comme rapport avec la

1. Gen., L, 11.
2. Gen., XIII, 10.
3. Conder, *op. cit.*, p. 239.
4. Gen., XIV, 8.
5. *Ibid.*, XIX.
6. *Ibid.*, XIV, 3.

vallée de Siddim [1], « qui est maintenant la mer Morte ». Depuis une période très ancienne, on a vu dans ces mots l'indication que la mer Morte avait été formée après la destruction de quatre des villes mentionnées tout à l'heure, et qui auraient été englouties par ses eaux. C'est ce que rapporte Josèphe [2], et c'est aussi la croyance des musulmans, qui appellent ce lac *Bahr-Lût*, « mer de Lot ».

Mais la formation géologique de la mer Morte est fort antérieure à la destruction de ces villes, et sa superficie était autrefois beaucoup plus grande qu'elle ne l'est à présent. On doit remarquer en outre que les villes de la plaine ont été détruites par le feu et non par l'eau [3]. En outre, la Genèse ne mentionne [4] que la destruction de Sodome et de Gomorrhe; elle ne dit pas si Adama et Séboïm partagèrent leur sort. Cette indication n'est fournie que par le Deutéronome [5].

Le nom de *Siddim* a donné lieu à de nombreuses discussions. Sa racine a le sens d' « obstruction », et, dans l'arabe moderne, le mot *sidd* signifie généralement « digue ». Chez les Arabes de la vallée du Jourdain, il a aussi, dit-on, le sens de « falaise, banc ». Les Bédouins appellent *sidd* les bancs de marne qui sont sur les bords de la mer Morte, et ceux qui sont formés par les rivières se jetant dans le Jourdain. Si le mot hébreu a le même sens que l'arabe, ce qui est au moins probable, le nom de vallée de Siddim peut-être considéré comme synonyme de Kikkar du Jourdain. Si l'on adopte cette vue, on peut chercher l'emplacement des villes de la plaine jusqu'à vingt milles au nord du lac Asphaltite.

1. « In vallem Silvestrem » S. Jérôme.
2. *Ant. jud.*, I, x, § 1.
3. Gen., XIX, 24.
4. *Ibid.*
5. Deut., XXIX, 23.

M. Conder appuie cette hypothèse sur la considération suivante : On ne trouve pas dans le voisinage immédiat de la mer Morte d'emplacements convenables pour ces villes. Il y a une grande fontaine saumâtre [1] sur le rivage occidental. Les sources thermales d'Engaddi étaient autrefois entourées d'une ville. On ne connaît nulle autre source importante. Aucunes ruines de quelque importance n'ont été découvertes auprès de la mer Morte. Il est vrai qu'on ne peut raisonnablement s'attendre à ce que les ruines actuelles de villes si entièrement détruites, et si complètement absentes de la topographie minutieuse du livre de Josué, puissent être jamais découvertes après un si long intervalle de temps.

En ce qui concerne Sodome, on sait qu'elle était près de Ségor[2], qui, peut-être, est identique à Zoar ; elle n'était pas éloignée de la mer Morte, et probablement à l'est du Jourdain. Sur Gomorrhe, nous n'avons aucune indication certaine, et l'on ne peut même pas déterminer le sens de ce nom avec quelque exactitude [3]. Quant à Adama et Séboïm, il existe quelques renseignements. La ville d'Adom, mentionnée dans Josué[4], est peut-être la même qu'Adama. S'il faut tenir compte de l'ordre dans lequel les villes en question sont énumérées dans un passage de la Genèse[5], Adama était plus au nord que Sodome. On a identifié l'Adom de Josué avec *Dâmieh*, pont et gué immédiatement au sud du Jabbok. Cet emplacement se trouve, comme on l'a dit tout à l'heure, dans la région du Kikkar. Dans le premier livre des Rois [6], une vallée de Séboïm est mentionnée comme étant vers le désert, à l'est de Machmas ; on peut la retrou-

1. Aïn-Feschkhah.
2. Gen., XIV, 2.
3. M. Hull, *Mount Seir*, pp. 121, 216.
4. Jos., III, 16.
5. Gen., X, 19.
6. I Rois, XIII, 18.

ver dans le ouâdy *Schakh-ed-Dub'a*, dont le nom se rapporte à l'emplacement de l'ancienne Séboïm dans le Kikkar. Le site de Ségor, Zoar, Bala, n'a pas été déterminé d'une manière certaine. Le nom signifie « petit » et son équivalent arabe serait *Saghir*.

Cette ville n'était pas dans les montagnes, mais dans la plaine près de Sodome [1], probablement auprès de collines [2]. Elle est mentionnée avec Hesebon, Nemrim et d'autres localités à l'est du Jourdain, et elle semble avoir été à la frontière occidentale de Moab [3]. Peut-être doit-elle être identifiée avec *Tell-esch-Schagûr*, au pied des montagnes orientales, immédiatement au nord de la mer Morte, à six milles environ au sud de Nemrim. La situation semble convenable, quoique le nom ne représente pas parfaitement l'hébreu, et ait en arabe le sens de « sol mou » [4].

§ 2. — *Partage de la Palestine entre les tribus.*

I. — Est du Jourdain.

En passant l'Arnon, les Israélites entrèrent en lutte avec les deux rois des Amorrhéens, Séhon, roi d'Hesebon [5], et Og [6], descendant des Rephaïm, dont la capitale était Astoreth-Karnaïm, dans le pays de Basan.

1. Gen., XIX, 19.
2. Deut., XXXIV, 3.
3. Jérém., XLVIII., 34.
4. Pourquoi ne trouve-t-on aucune trace des ruines de ces villes ? Autant vaudrait, dit le Dr Hull, chercher les traces des chariots de Pharaon dans la mer Rouge. Les deux choses sont aussi possibles. Il continue : « Les remarques que j'ai faites sur la désagrégation rapide des roches natives, s'appliquent avec une plus grande force à des murailles ruinées, anciennes de près de quatre mille ans » (*Moun Seir*, p. 175). — Ces réflexions n'empêchent pas l'érudit voyageur de proposer à son tour son hypothèse, et de supposer que l'ancienne Jéricho a été bâtie sur les ruines des cités de la plaine (*Ibid.*).
5. Nombr., XXI, 23, 24. Deut., II, 30.
6. Nombr., XXI, 33. Deut., III, 1 ; XXIX, 7 ; XXXI, 4. Ps. CXXXV, 20.

Aroer[1] a été retrouvé au nord de l'Arnon, dans *'Ar'air*, qui a gardé son nom jusqu'au sixième siècle de notre ère.

Au sud de cette rivière, le pays de Moab ne fut pas pris par les Israélites. Les montagnes à l'est de Hésebon, jusqu'au nord de Jabboc, furent aussi laissées aux enfants d'Ammon.

Le royaume de Séhon comprenait tout le plateau autour d'Hesebon, jusqu'au Jabboc[2]. Ce district, ou au moins sa partie septentrionale, est mentionnée un peu plus tard comme « la moitié du pays des enfants d'Ammon[3], » auxquels, ainsi qu'aux Moabites, ce royaume avait primitivement appartenu.

Le royaume d'Og comprenait le pays de Basan et la moitié des montages de Galaad : il avait à peu près 3,000 milles carrés, tandis que celui de Séhon n'en comptait que 1500. Le royaume du nord s'étendait du Jabboc à l'Hermon, et depuis le Jourdain jusqu'à Selcha (Salkhad) et Édraï (Edhrâ'a)[4].

Le pays ainsi conquis fut divisé en trois parties, et donné à Ruben, à Gad et à la demi-tribu de Manassé : Ruben eut le plateau de Mischor ; Gad, le mont Galaad et la vallée à l'est du Jourdain ; Manassé les plaines, de Basan.

Des quatorze villes de Ruben[5], cinq sont aujourd'hui bien connues. Médaba *(Médéba)*, Hesebon (*Hesban)*, Dibon *(Dibhân)*, Baalmaon (*Man*) et Cariathaïm (*Kïoureyat*) sont identifiées sans doute possible. Beth-Jésimoth, dans la vallée du Jourdain, est probablement représentée par les ruines actuelles de *Sueïmeh*. Jaser, ville frontière entre Ruben et Gad, offre un cas plus douteux : c'est peut-

1. Deut., II, 36.
2. Nombr., XXI, 24.
3. Jos., XIII, 25.
4. Deut., III, 10.
5. Jos., XIII, 15-23.

être *Beit-Zârat*, près d'Éléalah, à quatre milles environ au nord-est de Hesebon; dans ce cas, le Ouâdy-Hesbân serait la vallée frontière entre ces tribus. Sarathasar est peut-être *Sara*, au sud de Zerka-Maïn. Phasga est peut-être représentée aussi par les ruines de *Siagha*, sur le mont Nébo[1].

La tribu de Gad s'étendait de Jaser à Manaïm. Cette dernière ville n'est pas connue d'une façon certaine. Ramoth-Masphé[2], autre ville frontière, est probablement l'actuel *Remtheh*, à vingt-cinq milles environ de Bosra, un peu au sud du Yermouk, qui faisait la limite septentrionale de la tribu. Quatre villes mentionnées comme appartenant à Gad, dans la vallée du Jourdain, peuvent être identifiées à l'aide des renseignements fournis par le Talmud. Bétharan se trouve aux ruines actuelles de *Beit-Haran*. Bethnemra, est aux ruines présentes de *Nimrin*, à l'embouchure du Ouady-Schaïb dans le Jourdain. Socoth, est l'actuelle *Tell Dar'ala* de la vallée du Jourdain, à un mille au nord du Jabboc. Saphon, ville de la même vallée du Jourdain, se trouve aux ruines d'*Amâteh*, au sud-est de la mer de Galilée.

Le territoire de la demi-tribu de Manassé était très étendu : il était près du double de celui de Gad ou de Juda, quoique la population fût moitié moindre. Mais une grande partie du pays de Basan n'était qu'un désert : on y trouve le district d'Argob, appelé aujourd'hui *El-Ledjah*, qui n'est qu'un champ de basalte. Les Gessuréens et les Machatéens, qui habitaient, les premiers près des sources du Jourdain, les seconds plus à l'est, ne furent pas exterminés[3]. La partie orientale du Hauran jusqu'à Chanath[4] (*Kana-*

1. Clair, *Commentaire sur Josué*, p. 74.
2. Jos., XIII, 26.
3. Jos., XIII, 13.
4. Nombr., XXXII, 42.



ouath), avec Argob,[1] ne fut peut-être conquise qu'à une époque postérieure[2].

II. — Ouest du Jourdain.

1° Au commencement du livre de Josué[3], on trouve les Israélites campés dans la plaine appelée aujourd'hui *Chôr es-Seisabân*, de Beth-Jésimoth (*Sueîmeh*) à Abel-Sittim, « la prairie des acacias ». Cette plainc est encore parsemée d'acacias. La cime du mont Nébo se dresse abruptement à 1,200 mètres au-dessus de cette plaine ; cette montagne conserve encore son nom avec le même sens (*Neba*, « hauteur »). Le camp des Hébreux était donc placé en face du principal gué du Jourdain, De cet endroit, la route allait à Jéricho, par la côte septentrionale de la vallée d'Achor (Ouâdy-Kelt), par Galgala[4], dont le nom est conservé au site actuel de *Jiliûlieh.*

En suivant la route de l'envahisseur, nous le voyons arriver à la ligne de partage des eaux par la route qui monte au nord de la grande vallée de Machmas, vers Béthel. Après Jéricho[5], la première ville conquise fut celle de Haï, « qui est à côté de Béthel »[6], et à laquelle répond probablement le site de la ville ruinée de *Haiyan,* à deux milles à l'est de *Beitin* ou Béthel.

Traversant les hauteurs pour poursuivre les Chananéens vaincus, Josué s'approcha de la plaine maritime par la descente de Béthoron (*Beit' Ur*), et la vallée d'Aialon (*Yâlo*). Il atteignit les frontières des Philistins à Macéda[7],

1. Deut., III, 14.
2. Jug., X, 4.
3. Jos., II, I.
4. Jos., IV, 20.
5. Jos., VI.
6. *Ibid.*, XII, 9.
7. *Ibid.*, X, 17.

probablement le viage actuel de *Moghâr :* c'est, en effet le seul endroit du district dans lequel était cette ville où l'on ait trouvé des cavernes. La campagne fut bientôt poussée au sud-est, jusqu'à Lachis et Lebna [1], et de là jusqu'à Églon (*'Ajlân*), beaucoup plus à l'ouest. Ensuite, se dirigeant vers l'est, Josué arriva à Hébron. Une pointe vers le sud fut dirigée de cette ville vers les collines du Négeb, et atteignit Dabir (*Edh-Dhâkeriyehedh*) [2] à dix milles d'Hébron.

Les montagnes, les rivières, la plaine (*Schéphélah*), le sud (*Négeb*), étaient conquis [3]. Quant aux plaines de la Philistie, jusqu'à la cité des Hévéens (*Beit'Auoua*), à l'est, elles ne furent pas soumises [4].

Après la conquête de Dabir, l'armée d'Israël rencontra d'abord les rois de la Galilée supérieure, près du lac de Mérom. Ces rois vaincus [5], Asor [6] tomba aux mains de Josué. Josèphe [7] place cette ville près du lac Semechonitis (Merom) ; son nom se retrouve dans le *Djébel-Hadireh* et dans *Merj-Hadireh.* La poursuite se prolongea jusqu'auprès de Sidon, et tout le pays jusqu'à l'Hermon fut envahi.

Les renseignements fournis par le livre de Josué prouvent que le pays ne fut pas entièrement soumis. Caleb dut reconquérir Dabir [8]. Quoique Jérusalem eût été prise par la tribu de Juda, les Jébuséens en occupèrent la forteresse jusqu'à l'époque de David.

Les tribus belliqueuses de Juda et d'Éphraïm prirent

1. Jos., x, 29, 32.
2. *Ibid.*, 38.
3. *Ibid.*, 40.
4. *Ibid.*, xiii, 3.
5. *Ibid.*, xii, 9 et suiv.
6. *Ibid.*, xi, 10.
7. *Ant. jud.*, V., v, § 1.
8. Jos., xv, 15.

possession des pays conquis jusqu'à la frontière de Galilée, avant qu'aucune division eût été faite. Les territoires de Dan, de Benjamin et de Siméon furent pris sur ces conquêtes[1].

2° La *tribu de Juda* posséda la plus grande partie du territoire à l'ouest du Jourdain. Ses limites sont écrites plus minutieusement que celles des autres tribus. Le pays que ses membres habitaient comprenait cinq districts : l'*Araba*, ou vallée du Jourdain ; le *Ar*, ou la montagne ; la *Schéphélah*, ou les basses collines ; le *Negeb*, ou le sud ; le *Jeshimon*, ou le désert à l'ouest de la mer Morte.

Les principales villes des Philistins, avec les villages qui en dépendaient, furent aussi assignées à Juda. Mais aucun des noms de ces villages n'est mentionné dans la liste des possessions de cette tribu[2]. La Philistie ne fut en fait jamais occupée d'une manière permanente par les Hébreux, à aucune époque de leur histoire.

La frontière méridionale de Juda est décrite de l'est à l'ouest[3]. Elle coïncide avec celle d'Israël sur ce point; plus tard elle fut celle de Siméon [3]. Quoique les points de cette frontière ne soient pas tous certainement connus, il est indubitable que la grande chaîne de montagnes qui s'étend de la mer Morte jusqu'à la ligne de partage des eaux, au sud de Réhoboth (*Er-Ruheibeh*), formait la frontière naturelle de la Palestine. Quant à la rivière d'Égypte, « torrent d'Égypte », on suppose généralement que c'est le *Ouâdy-el-Arisch*, frontière moderne de la Syrie et de l'Égypte. La branche septentrionale de cette vallée (*Ouâdy-el-Abiad*) part près d'Éboda (*Abdeh*), au sud de Réhoboth, et se dirige vers la frontière formée par les montagnes.

1. Jos., XIII, XIX.
2. La liste des villes de Juda est donnée, Jos., XV.
3. Jos., XV, 1 et suiv.
4. Nombr., XXXIV, 3.

Une nouvelle identification importante doit être mentionnée : celle d'Esron[1], voisine à l'ouest de Cadès-Barnéa. Cadès est probablement dans le voisinage du *Ouâdy-el-Yémen;* immédiatement à l'ouest de cette vallée est la montagne appelée *Hadireh*, nom identique par sa racine avec Esron, forme sous laquelle le nom hébreu *Hazor* est le plus habituellement conservé[2].

La frontière septentrionale de Juda part de l'embouchure du Jourdain, mais ne suit pas ce fleuve, puisque Beth-Hagla *(Aïn Hajlah)* et Beth-Araba appartiennent à Benjamin[3]. Passant le long de la vallée d'Achor, elle laisse Galgala au nord, et suit la passe escarpée du *Ouâdy Kelt*, en montant vers Adommin[4] (*Tal'at-ed-Oumm*) : le nom ancien et moderne de cette localité, « sanglant », dérive apparemment des marnes rouges qu'on y trouve, et qui tranchent dans un district de craie blanche. La fontaine de Rogel (*En-Rogel*), localité voisine[5], étant près de Zoheleh[6], est probablement la source actuelle appelée *Aïn Dumm-ed-Deraj*, dans la vallée du Cédron. De là, la frontière court le long de la rampe dans la vallée d'Ennon (*Ouâdy-Rabâby*), au sud de Jébus, et atteint la ligne de partage des eaux. Elle suivait probablement le long de la vallée de Raphaïm, qui, d'après Josèphe[7], s'étend vers Bethléem. Cette vallée est probablement l'*elBukei'a* actuel, La ligne ainsi tracée s'accorde avec ce qui est dit ailleurs, en passant[8], de la tombe de Rachel[9], comme étant voisine de Bethléem.

1. Jos., xv, 3.
2. Exemples : *Hazeroth* du Sud, et *Hazor* de Galilée.
3. Jos., xviii, 22.
4. *Ibid.*, 18.
5. *Ibid.*, 16.
6. III Rois, i, 9.
7. *Ant. jud.*, VII, xii, § 4.
8. I Rois, x, 2.
9. Gen., xxxv, 19, 20.

Les eaux de Nephtoa[1] font le point extrême de la frontière. D'après les commentateurs rabbiniques, elles seraient identiques avec En-Étam[2], d'où un aqueduc conduisait ces eaux au temple. Dans ce cas, ce serait *'Aïn'Atân*, au sud-ouest de Béthléem, qui fournit encore d'eau le Haram de Jérusalem par l'aqueduc de Pilate. Il y a de nombreuses sources dans cet endroit, ce qui confirme l'appellation biblique (« Maïn », eaux).

De Nephtoa, la frontière se dirige vers Cariathiarim, ville que Josèphe place près de Bethsamès[3]. Il paraît cependant probable que la ligne suivait le versant d'un contrefort se dirigeant à l'ouest, du voisinage de Bethléem vers Bethsamès. Sur le bord de la vallée de Sorec, à quatre milles à l'est de cette localité, se trouvent les ruines de *'Arma*, qui conservent la forme postérieure du *Kiriath-Arim* hébreu (Cariathiarim)[4]. Passant le long d'une montagne appelée Séïr, la frontière traversait une vallée et arrivait à une autre montagne au nord, qu'elle franchissait sur son versant. La seconde montagne se nommait Jarim[5], « petits bois », et était située à Cheslon, dont le nom se reconnaît dans la moderne *Kesla*, la hauteur sur laquelle est ce village est encore couverte d'épais taillis.

La frontière atteignait alors le pied des hauteurs qui font la chaîne du partage des eaux, et elle entrait dans la Schéphélah. Elle passait dans la fertile vallée de Sorek, entre les villes de Saréa et d'Esthaol, si voisines de la limite, que dans certains endroits elle sont attribuées à Dan. Passant par Bethsamès *(Aïn-Schemes)*, la ligne arrivait à Thamna (*Tibneh*), située dans les collines du sud de la

1. Jos., XVIII, 15.
2. Sans doute « Étam » de I Par., IV, 3, 32.
3. *Ant. jud.*, VI, I, § 4.
4. Esdr., II, 25.
5. Jos., XV, 10.

vallée de Sorek; de là elle s'étendait au nord jusqu'à Accaron. Une autre indication est fournie ici par l'identification de Naama de Juda [1] avec la moderne *Nalaneh*, à l'est d'Accaron (*Aker*). On trouve ainsi que la limite devait approcher de Jezer (*Tell-Jezer*). A partir de ce point les territoires de Juda et de Joseph se touchaient, avant que le lot de Dan eut été pris sur celui d'Éphraïm. Séchron et le mont Baala, qui suivaient Accaron sur la frontière de Juda, sont inconnus. Malgré cela, il n'y a pas de doute possible sur la direction de la ligne, qui atteignait à l'ouest le ruisseau qui tombe dans la Méditerranée près de Jebnéel (*Yebnah*), dernier point de la frontière [2].

3° Les frontières de *Benjamin* [3], au sud, coïncident avec celles de Juda à l'est de Cariathiarim. La frontière nord en même temps frontière sud d'Éphraïm, allait du Jourdain au nord de Jéricho, montait, à travers les montagnes, jusqu'au désert de Bethaven, qui est sans doute le désert au nord-est de Béthel. Naaratha [4] formait probablement la limite entre Éphraïm et Benjamin. D'après Eusèbe, elle était à cinq milles au nord de Jéricho. A cette distance se trouvent des ruines appelées *El-Aujeh*. Nous pouvons donc identifier la vallée frontière septentrionale séparant Benjamin d'Éphraïm avec un des principaux linéaments géographiques du pays, commençant au nord-est de Béthel.

La frontière se dirige ensuite dans la direction du sud vers Béthel, ou Luz, le long de la ligne de partage des eaux, et de là à Archi (l'actuelle *Aïn-Arik),* suivant une des principales vallées dans la direction de la plaine maritime. Dans le voisinage de Béthoron inférieur, un endroit

1. Jos., xv., 41. — M. Clair, *Commentaire*, p. 93, la donne comme inconnue.

2. Jos , xv, 11.

3. *Ibid.*, xviii, 11-20.

4. *Ibid.*, xvi, 7,

à l'angle nord-ouest du territoire de Benjamin est spécialement décrit : c'est Ataroth-Addar [1] ,« près de la colline qui est au sud de Béthoron inférieur ». Le nom de *Ed-Dârieh* s'applique encore à des ruines sur le versant ouest de cette colline.

La frontière occidentale de Benjamin n'est pas spécialement décrite. Elle allait à l'ouest [2] aussi loin que Cariathiarim, courant le long de la crête des montagnes au-dessus de la basse Schéphélah.

D'après la description de la frontière septentrionale de Juda, l'on voit qu'un district au sud-ouest de Jérusalem est attribué à Benjamin. Ce fait est confirmé par l'identité probable de la ville d'Éleph [3], appartenant à cette tribu, avec l'actuelle *Lifta.* Plus tard, quand la division entre Benjamin et Juda semble avoir été oubliée, les Septante assignent à Juda un groupe de villes dont plusieurs peuvent être facilement identifiées avec des endroits situés au nord de Béthléem et de la tombe de Rachel. Ces villes sont au nombre de onze [4]. Une d'elles, Manocho, est peut-être Manachath des Paralipomènes [5], qui était habitée par des hommes de Benjamin venus de Gabaa.

4° Le *territoire de Siméon* est décrit par Josèphe comme cette partie de l'Idumée qui touche à l'Égypte et à l'Arabie. Elle n'est signalée dans le livre de Josué que par les dix-sept villes qu'elle renferme : l'une d'elles est Asemona [6], à la frontière méridionale de la Palestine à l'ouest. Des autres villes [7], les suivantes sont identifiées avec des

1. Jos., XVIII, 13.
2. « La plaine occidentale », expression rendue dans la Vulgate par « contra Africum ».
3. Jos., XVIII, 28.
4. Jos., XV, 60 (Septante).
5. I Par., VIII, 6.
6. Jos., XV, 4.
7. Jos., XIX. 1 et suiv.

places situées sur la lisière du désert du Sud, ou sur les frontières de la plaine philistine : Bersabée, aujourd'hui *Bir-es-Sabâ ;* Hâsersusa (hébr., Hazar-Susah), aujourd'hui *Susîn ;* Sarohen (hébr. Scharruhen), aujourd'hui *Tell esch-Scheriâ ;* Aïn-Remmon, aujourd'hui *Oumm-er-Rumâmmi;* Ptham, aujourd'hui *'Aitûn.* On ne peut faire que des conjectures par rapport aux autres. Les limites septentrionales de la tribu de Siméon sont mieux fixées au moyen de l'identification de certaines villes appartenant à Juda, et sur l'emplacement desquelles on est d'accord actuellement. Parmi elles sont Anab, Jéther, Zanoé et Anim, dans les montagnes [1], Marésa et Églon [2] dans la Schéphélah et la plaine. La position de ces villes démontre clairement que la division entre Siméon et Juda était naturelle, on pourrait dire géologique : c'est la limite entre les sommets crayeux qui arrivent au désert et les collines calcaires cultivées, entre la terre arabe des Fellahs et le désert inculte encore habité par les Bédouins.

Les principales frontières des tribus sont des vallées profondes ou des collines escarpées.

5° Le *territoire de Dan* fut pris sur celui d'Éphraïm. La frontière primitive d'Éphraïm coïncidait avec celle de Benjamin, et se dirigeait vers Jézer, où elle se rapprochait de celle de Juda jusqu'à la mer. La Schéphélah au-dessous de Béthoron et la plaine de Saron voisine de Jaffa furent attribuées à Dan. Aucune description des limites orientale et méridionale n'était nécessaire, puisque ce sont celles de Benjamin et de Juda. La frontière septentrionale avait seule besoin d'être spécifiée ; c'est ce que fait très brièvement le livre de Josué : Méjarcon et Arécon, avec la frontière qui regarde Joppé » [3].

1. Jos., xv, 48 et suiv.
2. *Ibid.*, 39, 44.
3. *Ibid.*, xix, 46.

La découverte de Arécon (hébr., Rakkon) dans *Tell-er-Rakkeit*, sur la côte, au nord de Jaffa, à l'embouchure de l'*Aujeh*, détermine la frontière septentrionale de Dan. Quelques-unes des villes de cette tribu sont connues d'une façon certaine : Saraa (Zorah) est l'actuelle *Sur'ah ;* Esthaol (hebr., Eschtaol,) l'actuelle *Eschû'à ;* Hir Sémès, l'actuelle *'Aïn Schemes ;* Sélébin (hebr. Saalabbin), l'actuelle *Selbit ;* Aïalon, l'actuelle *Yâlo ;* Jéthéla, l'actuelle *Beit-Tul ;* Acron, l'actuelle *'Aker ;* Jud (hébr., Jehud), l'actuelle *El-Yehûdujeh ;* Bane-Barach (hébr., Bené-Barak) l'actuelle *Ibn-Ibrak*; Arékon (hébr., Rakkon), l'actuelle *Tell-el-Rakkeit;* Joppé (hébr., Japho), l'actuelle *Yâfa.*

6° La *tribu d'Éphraïm* a un territoire moins bien déterminé que celui de Dan. D'après Josèphe [1], il s'étendait du Jourdain à Jéser, et de Béthel à la grande plaine. Il n'est pas probable qu'il se soit prolongé au nord de Sichem, qui appartenait à Manassé [2]. La limite commune d'Éphraïm et de Manassé est décrite deux fois. Les points que l'on peut identifier se succèdent dans l'ordre suivant.

A. « Le ruisseau des Roseaux » [3], se dirigeant vers la mer, faisait la limite tout le long de son cours. On trouve encore son nom (hébr., Kanah) dans le *Ouâdy-Kânah,* l'un des ruisseaux venant des monts de Naplouse, qui prend sa source immédiatement au sud de Garizim et se jette dans l'Aujeh. Cette ligne s'accorde avec celle qui a été donnée plus haut comme formant probablement la frontière nord de Dan.

B. Les « habitants de la fontaine de Taphua » [4]. Les LXX ont traduit : Ἰασσίβ ἐπὶ πηγὴν Θαφθώθ [5]. Il y a dans

1. *Ant. jud.*, *l. c.*
2. Jos., XVII, 2.
3. *Ibid.*, XVII, 9. — V. M. Clair, *Commentaire*. p. 97.
4. Jos., XVII, 7.
5. Cette traduction n'est pas citée par M. Clair, *ibid.*, p. 99.

cette traduction deux noms propres, qui sont ou un endroit, ou deux endroits très rapprochés. On remarquera qu'au commencement du Ouâdy-Kânah, il y a un village appelé *Yassûf*, que l'on retrouve dans la *chronique samaritaine* sous la forme «Yeschepheh ». Auprès se trouvent quelques sources, dont l'une peut avoir été la fontaine de Taphua, ou « des pommes »[1].

C. Aser-Machmétath était en face de Sichem[2], et au nord de Taphua. C'est peut-être la plaine de *Mukhnah*, la « grande plaine » de Josèphe. Il faut remarquer toutefois qu'on ne parle pas de Garizim dans la description de la frontière, qui suivait peut-être le pied de la montagne, dans la direction du nord, jusqu'en vue de Sichem.

D. Tanathsélo[3] était à l'est de la localité précédente. C'est aujourd'hui *Thâna*, au sud-est de Naplouse.

E. Janoe[4], qui avait la frontière à l'est, est probablement l'*Yanoun* actuel, au sud de Thâna. La frontière courait donc le long de la principale ligne de partage des eaux, au-dessus de la vallée du Jourdain.

F. Atharoth[5] est peut-être *Tell-el-Trouny*, dans la vallée du Jourdain.

G. Quant à Naaratha, on en a parlé à propos des frontières de Benjamin.

La ligne ainsi tracée se dirige de l'ouest au nord et du nord-est au sud La vallée du Jourdain ne semble pas y être comprise. Peut-être, à cause de ses marais salants, était-elle considérée comme n'appartenant à aucune tribu en particulier.

Pour compléter cette description, il faudrait donner la

1. M. Guérin donne une autre identification. V. Clair, *l. c.*
2. Jos., XIII, 7.
3. *Ibid.*, XVI, 6.
4. *Ibid.*
5. Jos., XVI, 7.

limite occidentale d'Éphraïm : cela n'est fait que trop brièvement par la mention d'Ataroch-Addar (*Ed-Dârich*), Béthoron supérieur et Macméthath vers le nord[1]. Mais l'indication de certaines villes appartenant à Dan et d'autres sur le mont Éphraïm fournissent de plus grands détails. Des villes appartenant à Dan, Élon (*Beit-Ellou*) et Thimmathah (*Thibneh*) sont les plus importantes ; elles se trouvent juste à l'extrémité des crêtes occidentales du partage des eaux, à moitié chemin entre Béthoron et la rivière des Roseaux. *Kefr-Hâris* aussi, étant sur l'emplacement de Timnach-Hérès, sur le mont Éphraïm, donne encore une indication sur la frontière de l'ouest. Il est évident que celle-ci se prolonge, comme celle de Benjamin, le long des crêtes à l'ouest, au-dessus des collines basses de la Schéphélah.

7° Les frontières du *territoire de Manassé* ne sont pas décrites dans le livre de Josué. La frontière méridionale d'Issachar, qui est limitrophe de Manassé, n'est pas indiquée non plus. En outre, aucune ville d'Éphraïm ni de Manassé n'est mentionnée, à l'exception des villes séparées qui étaient en Galilée et en Judée [1]. Le seul moyen de déterminer les limites de ces deux tribus consiste dans l'étude des divisions naturelles du pays et dans l'identification des noms des villes énumérées comme appartenant à cette dernière tribu.

Josèphe attribue à Manassé tout le pays depuis le Jourdain jusqu'à Dora. On peut conclure de son récit que le Carmel appartenait aussi aux fils de Joseph. D'après lui, Bethsan en était la frontière septentrionale ; cette ville forma plus tard la limite entre la Samarie et la Galilée. Il paraît par là que toute la vallée du Jourdain, depuis les

1. *Idem, ibid.*, 5, 6.

2. Ce n'est qu'en traçant les limites probables de Manassé, Jos., XVII, 7, 11, que l'on connaît les villes que renfermait cette tribu.

plaines de Jéricho jusqu'à la vallée de Jezréel, appartenant à Manassé.

Le livre de Josué [1] nous apprend que les descendants de Joseph, n'ayant pu chasser les Chananéens de la vallée du Jourdain, reçurent en compensation une montagne boisée au delà de la montagne d'Éphraïm. Il semble que la chaîne qui va au nord-ouest, depuis la ligne de partage des eaux jusqu'au Carmel, est désignée par ces mots : car cette partie du pays est, aujourd'hui encore, couverte d'épaisses forêts de chênes et de mastics ; d'un autre côté, le Carmel n'est nulle part mentionné comme appartenant à une autre tribu. En outre le Carmel fut toujours considéré comme faisant partie de la Samarie, et ; par conséquent, fut probablement dans la possession de Manassé. Les villes de Jéblaam et de Thénac [2] n'étaient pas dans le territoire de Manassé. Par suite, la plaine d'Esdrélon n'appartenait pas à cette tribu.

8° *Issachar*. Le territoire de cette tribu comprenait le grand plateau du centre. Sa frontière septentrionale est délimitée, en partie par la description de celle de Zabulon, en partie par l'énumération des villes limitrophes [3]. A l'est, cette frontière s'étendait du Thabor au Jourdain ; elle suivait probablement la gorge profonde du Ouâdy-Bîreb : en effet, les villes identifiées appartiennent, au sud de cette vallée, à Issachar ; au nord, à Nephthali.

Les villes d'Issachar sont : Jezraël, aujourd'hui le village de *Zer'in ;* Casaloth, aujourd'hui *Isksâl ;* Sunem, aujourd'hui *Sûlem ;* Hapharaïm, que l'on retrouve aux ruines de *El-Farriyeh ;* Séon, qui n'a pas encore été identifiée ; Anaharath, le village de *En-Naharah* [4]*;* Rabboth, le village

1. Jos., XVII, 12-16.
2. *Id.*, *ibid.*, 11.
3. Jos., XIX, 17-23.
4. Cfr Clair, *Commentaire sur Josué*, p. 109.

de Raba ; Césion, inconnue, peut-être le Cédès des Paralipomènes [1] ; Abès, aux ruines de *El-Beida ;* Rameth, appelée aussi Jaramoth [2] et Ramoth [3], est le village de *Râmeh* [4]*;* Engannim, nommée aussi Anem [5] , est le bourg de *Djénin*, au sud de Mageddo [6] ; Enhadda, le village de *Kefr-Adân ;* Bethphésès n'a pas été identifiée ; Thabor est le village de *Deburieh ;* Séhésima et Bethsamès sont inconnues.

Le territoire où se trouvent ces villes comprend toute la grande plaine et les collines à l'est de cette plaine.

9° *Zabulon.* Les frontières de cette tribu [7], données avec des détails assez minutieux, sont faciles à suivre.

La frontière méridionale part d'une place appelée Sarid. Jéconam et le torrent qui est contre cette ville peuvent être *Tell-Keimoun* et le Cison, dont la frontière suivait sans doute le cours jusqu'à la mer. La station intermédiaire de Mérala est peut-être représentée par le village actuel de *M'aloul.*

De Sarid, la ligne se dirigeait vers l'est sur Ceseleth, Thabor et sur Dabéreth, et arrivait près de Japhié (*Yâfa*). Elle suivait donc la pente des collines de Nazareth au-dessus de la grande plaine. Josèphe [8] prolonge cette frontière jusqu'à la mer de Tibériade ; mais son affirmation ne s'accorde pas avec les données bibliques sur les frontières de Nephthali. La frontière occidentale de Zabulon se dirigeait vers Geth-Hépher (*El-Mesehhed*, et de là sur Remmon (*Roummâneh*), laissant à l'est un plateau où se retrouvent

1. I Paral., VI, 72.
2. Jos., XXI, 29.
3. I Paral., VI, 73.
4. V. cependant Guérin, *Samarie*, t. II, p. 216, p. 266.
5. I Paral., VI, 73.
6. Clair, *Commentaire.*
7. Jos., XIX, 10-16.
8. *Ant. jud.*, V, I, § 22.

plusieurs villes de Nephthali. A l'angle nord-ouest de la frontière était Hanathon, la *Kefr-Anân* d'aujourd'hui, au pied des montagnes de la haute Galilée.

La ligne de partage des eaux formait ainsi la frontière occidentale de Zabulon ; les détours de cette ligne coïncident avec la courbure de cette frontière. C'est aussi le cas de la frontière de Juda et d'Issachar, pour celle-ci au nord et au sud. Quant à Benjamin, Dan, Éphraïm et Aser, la crête des collines suit la même voie. En tous cas, une grande division naturelle du pays semble avoir été utilisée.

La frontière septentrionale de Zabulon court en effet le long de la vallée de Jephtahel [1], qui est sans aucun doute la gorge conduisant dans la plaine de Râmeh à la plaine maritime, au-dessous des hautes montagnes de la Galilée supérieure.

La frontière méridionale d'Aser faisait la limite septentrionale de Zabulon vers l'ouest. Les points mentionnés, le long de cette ligne sont [2] : Sihor-Labenath, Beth-Dagon Beth-Émek, Néhiel et Caboul. Cette dernière seule est connue. La limite, passant au nord de cette localité, est certainement la gorge au sud de laquelle se trouve actuellement le village de *Kaboul*. Néhiel est probablement la ruine *Yanîn*, dans cette même vallée. Beth-Dagon, le point le plus proche de la mer, peut être *Tell-Dauk* [3], butte près de l'embouchure du Bèlus: Sibor-Labanath, « la rivière de verre », serait dans ce cas le Bélus, où le verre fut inventé. Il est possible qu'Aser ait atteint le Carmel [4]. Des paroles de la bénédiction de Jacob on pourrait conclure que Zabulon avait un havre sur la mer : dans ce cas, ce serait Haifa.

1. Jos., XIX, 14.
2. *Id.*, *ibid.*, 24-31.
3. Dagon, voisine de Jéricho, aujourd'hui *Ain Douk*.
4. Jos., XIX, 26.

Les villes de Zabulon sont faciles à identifier. Jecnam[1] est attribuée à cette tribu. Néhiel, d'après le Talmud, se serait plus tard appelée *Mahloul:* cette identification donne une importante indication sur la frontière occidentale de la tribu.

Jéconam du Carmel est *Tell-Keimoun.* Debbaseth (« tubercules ») n'est pas identifiée (peut-être *Djébata*) [2]; Mérala est le vilage de *M'aloul ;* Sared serait *Tell Schadoud ;* Japhiè, le village de *Yâfa ;* Geth-Hépher est localisé à *Messed ;* Thacasin est inconnue ; Remmon est le village de *Roummâneh*[3] *;* Noa est inconnue ; Hanathon est *Kref-Anân ;* Cateth n'est pas identifiée ; Naalol serait le village de *'Aïn-Mahil ;* Séméron celui de *Sémounieh ;* Jérala (Hirieh) aux ruines de *El-Monouarah ;* Bethléem, le village de *Beit-Lahem.*

Il est probable que les trois noms inconnus ne sont pas des noms de villes, car au total [4] on n'en trouve que douze.

10° *Aser.* Sur vingt-deux villes mentionnées dans Josué, on n'en connaît actuellement que sept. Énumérons donc seulement les endroits identifiés.

Axaph est le village de *El-Yâsif ;* Abren (Abdon ?) est aux mines de *Abdeh;* Hamon, à celles de *El-Hama ;* Cana est le village de *Kânah ;* Tyr, la ville de *Es-Sour ;* Hosa, les ruines de *'Ozziyeh ;* Achziba, le village de *Ez-Zib.*

La frontière entre Aser et Nephthali est délimitée par les villes qui s'y trouvent [5] . On ne les connaît guère. La division générale paraît être la même que celle qu'on observe dans le sud : Nephthali possède les montagnes : Aser, la plaine et les collines basses olivifères : Héleph de Nephtahli, *Beit-Lif ;* Béten d'Aser, peut-être *El-Baneh ;*

1. Jos., XXI, 34, V. *id.*, XII, 22.
2. Clair, *Commentaire sur Josué*, p. 103.
3. Jos., XIX, 13; I Paral., IV, 62.
4. Jos., XIX, 15.
5. Jos., XIX, 25 et suiv.

et Cana d'Aser (*Kânah*), sont les seuls points fixés sur la frontière. On en conclut avec raison que la division, comme on l'a dit déjà, a suivi les limites naturelles.

11° *Nephthali* [1]. Cette tribu possède la haute Galilée et le plateau à l'ouest du lac de Tibériade. « Sa frontière commence à Héleph, va à la forêt de Saananim, à Adami, Néceb et Jebnaël, jusqu'à Lecum, et arrive au Jourdain » [2].

Héleph est probablement *Beït-Lif*, à l'angle des hautes montagnes vers l'ouest. Adami est représentée par les ruines d'*Admah ;* Néceb, la « Tziidetha » du Talmud, se trouve aux ruines de *Seiyâdeh;* Jebnaël est *Yemma*. On est conduit par là à identifier Beth-Saananim avec *Bessoum*, dans le même district : cette identification s'accorde avec un autre renseignement sur cet endroit, où le nom se trouve encore réuni à celui de Thabor [3].

D'Azanoth-Thabor, la frontière se dirigeait vers le nord jusqu'à Hucuca, *Yakouk*. A partir de ce point, on peut la fixer d'une manière sommaire, au moyen des villes suivantes, dont la plupart sont identifiées avec certitude : Assédim (Caphar-Hittai) est le village de *Hâttin ;* Ser n'est pas connu ; Emath est *Hammâm-Tabariya ;* Reccath est la ville de Tibériade ; Cénéreth serait à l'endroit appelé *Abou-Choucheh* [4] *;* Édéma est le village de *Ed-Dâmeh ;* Arama, celui de *Râmeh ;* Azor, les ruines de *Hadireh ;* Cédès est le village de *Kédès ;* Édraï est celui de *Yater ;* Enhasor, celui de *Hazireh ;* Jeron, celui de *Yaroun ;* Magdalel, les ruines de *Mujeidil ;* Horem est le village de *Hârah ;* Bethanath, celui de *'Ainatha ;* Bethsamès n'est pas identifiée.

12° *Remarques générales*. Des faits qui précèdent, il

1. V. Gen., XLIX, 21. Deut., XXXIII, 23.
2. Jos., XIX, 33.
3. Jug., IV, 11, 12.
4. Clair, *op. cit.*, p. 112.

est permis de tirer quelques conclusions intéressantes.

Les frontières des tribus sont presque toujours naturelles rivières, ravins, chaînes de montagne, lignes de partage des eaux.

L'énumération des villes suit toujours un ordre réel, et toutes les places d'un district sont énumérées ensemble.

Les chapitres topographiques du livre de Josué forment un document précieux, qui donne une connaissance complète, au point de vue géographique, du pays divisé entre les tribus. Il est cependant nécessaire d'ajouter que ce qui concerne la partie qui fut plus tard la Samarie est assez imparfait.

On ne sait pas bien sur quelles bases eut lieu la séparation entre les tribus: mais il est certain que la fertilité comparative des différents districts fut mise en rapport avec la population qui leur était attribuée[1]. Le tableau suivant [2] contient du reste toutes les indications utiles à ce point de vue.

Tribus.	Nombre d'hommes.	Proportion.	Nombre de milles carrés.	Densité par mille carré..	Observations.
Ruben	43.730	07	400	109	Pays montagneux
Gad.......	40.500	06	1.300	31	Id.
1/2 Manassé	29.280	05	2.500	11	En partie désert.
Siméon ...	22.200	04	1.000	22	Id.
Juda......	76.500	13	1.400	155	Montagnes.
Dan.......	64 400	11	400	161	Plaines
Benjamin.	4›.600	08	400	114	
Éphraïm..	32.500	05	300	08	Montagnes
1/2 Manassé	23.420	04	1.300	18	Montagnes boisées
Issachar ..	64.300	11	400	161	Riche plaine
Zabulon...	60.500	10	300	202	Id.
Aser......	53.400	09	300	178	Id.
Nephthali.	45.400	07	800	57	Montagnes.
TOTAUX...	60.1730	1.00	10.800	55	

1. Josèphe, ***Ant. jud.***, V. I, § 21.
2. D'après Conder, ***Handbook***, p. 273.

Le livre des Nombres [1], suivant la coutume encore usitée aujourd'hui chez les musulmans, ne compte que la population adulte mâle. En comptant quatre personnes par chaque adulte mâle, on obtient une population totale de deux millions et demi : ce qui donne un chiffre à peu près égal à celui de la Syrie moderne, au sud de Tripoli. La densité de la population dans les plaines fertiles d'Issachar et de Zabulon est trois fois plus forte que dans les montagnes de Juda ou de Nephthali. Dans les pays où se trouve le désert, il y a 60 habitants par mille carré ; dans les montagnes, 200 ; dans les plaines, 700.

La densité la plus considérable est égale à celle de la population actuelle des Flandres (718 habitants par mille carré). Celle des districts montagneux est à peu près la même qu'en Suisse. La moyenne de 320 habitants par mille carré tient le milieu entre celle de l'Angleterre et du pays de Galles (380 habitants) et celle de l'Italie (225 habitants).

Le nombre considérable d'anciennes ruines que l'on trouve dans la Schéphélah, concorde avec ce résultat. La distribution actuelle de la population obéit à la même loi.

Il faut noter qu'une population chananéenne considérable resta à côté des Israélites dans le pays, principalement au nord de Saron, dans la plaine d'Esdrélon et dans le pays de Basan.

§ 3. — *La Palestine au temps de Notre-Seigneur.*

I. — Étendue.

D'après les Talmuds, qui saisissent toutes les occasions de mettre la terre d'Israël au premier rang, la Palestine

1. XXVI.

aurait eu une superficie de 160,000 parsas[1] carrées, au temps d'Hyrcan et d'Aristobule [2], c'est-à-dire, une superficie de 2,250,000 milles romains carrés. Si loin qu'on recule les limites du pays, la chose est absolument impossible.

Un autre passage talmudique [3], beaucoup plus raisonnable, n'attribue à la Palestine qu'une étendue de 1,400 parsas carrées, c'est-à-dire, 22,500 milles romains. Cette évaluation est conforme à celle de S. Jérôme[4]. Ce Père compte 160 milles romains du nord au sud de la Palestine[5]. Comme le mille romain vaut 1,481 m. 75 c., cette distance équivaut à cinquante-neuf lieues ou 237 kilomètres : c'est à peu près la distance de Paris au Havre. Le pays avait une largeur beaucoup moins considérable. Si on n'y comprend pas la Pérée, on ne trouve du Jourdain à la mer qu'environ vingt lieues.

En un mot, la superficie de la Palestine équivalait à peu près à celle de la Suisse.

II. — Divisions.

Au point de vue politique, la Palestine compte trois grandes divisions au temps de Notre-Seigneur : 1° la Judée et la Samarie, avec quelques villes frontières, dépendent immédiatement de Rome et sont administrées par un procurateur romain ; — 2° la Galilée et la Pérée appartiennent au tétrarque Hérode Antipas ; — 3° le tétrarque Philippe, frère du précédent, possède la Bata-

1. La parsa (provenant de la parasange des Perses) valait environ trois mille romains et demi (Neubauer, *op. cit.*, p. 4).
2. Tr. *Sotah*, f° 490.
3. Tr. *Berakoth*, IV, I.
4. *Epist.* CXXIX, *ad Dardan.* — Cfr Reland, *Palæstina*, p. 421.
5. En chiffres ronds ; en réalité, il n'y en a que 156. —Reland, *ibid.*, p. 423.

née, la Trachonite, la Gaulonite, l'Iturée, l'Auranite [1]. — 4° Après avoir exposé les limites de ces différents États, nous résumerons brièvement leurs vicissitudes politiques à cette époque.

1° *Judée et Samarie.*

A. *Judée.* Les limites de la Judée [2] étaient plus étendues que celles de l'ancien royaume de Juda. La frontière septentrionale, qui la sépare de la Samarie, n'est pas connue dans tous ses détails. Nous possédons cependant assez d'indications pour la tracer avec une exactitude suffisante.

D'après Josèphe [3], le village d'Anouath [4], appartenant à Barcéos ou identique à cet endroit, était limite entre la Judée et la Samarie. D'après l'Onomasticom [5], cet endroit était à 15 milles romains au sud de Néapolis ou Sichem. A cette distance, à l'est de la route qui suit la crête des collines, se trouvent une source et une ruine appelées *'Aina;* sur la route elle-même est un ancien village portant le nom de *Barkît*, qui est probablement la Barceos de Josèphe.

Cet historien nous apprend encore que la toparchie d'Acrabène faisait partie de la Judée [6]. Elle avait pour capitale l'*Akadbeh* d'aujourd'hui, à 10 kilomètres environ au nord-est de Coréa. Dans un autre endroit [7], il mentionne cette dernière ville [8], comme étant sur la même frontière,

1. Luc, III, 1; Cfr. Wallon, *de la Croyance due à l'Évangile*, 2e édit. p. 256 et suiv.

2. Ἰουδαία. Matt., II, 1, Luc, I, 65. Jean, IV, 3. Act., I, 8. Strabon, XVI; Pline, *Hist. nat.*, V, XV.

3. *De Bell. jud.*, III, III, § 5.

4. Ἀνουὰθ Βαρκέως.

5. V. S. Jérôme, *Opera*, dans Migne, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 918.

6. *Ibid. De Gell. jud.*, III, III, § 4.

7. I, VI, § 5.

8. Κορέαι.

du côté de la Judée. C'est l'actuelle *Keriyout*, à trois kilomètres au sud-est de Barkît.

La frontière indiquée par ces points laisse la ligne principale de partage des eaux à l'extrémité méridionale de la plaine de *Moukna ;* elle suit une des plus grandes vallées de la Palestine, qui commence à Akrabeh, et se dirige vers la plaine de Saron, en débouchant des montagnes auprès de la ruine importante de *Râs-el-'Aïn*, emplacement de l'ancienne Antipatris. Cette vallée est une des limites naturelles les plus remarquables de cette partie de la Palestine. Elle est appelée aujourd'hui *Ouâdy-Deir Ballout*, d'après le nom du village ruiné de Deir-Ballout, sur son versant septentrional. D'après le Talmud, elle forme la limite méridionale de la Samarie. Nous apprenons aussi du Talmud qu'Antipatris était ville frontière de Juda [1], et qu'elle était à l'ouest de cette province [2] et à la frontière sud de la Samarie.

La frontière méridionale de la Judée a déjà été décrite. La Tosiphta la fait aller de Pétra à Ascalon, à travers le désert. Elle comprend ainsi une grande partie de l'Idumée. Cette extension de territoire s'explique facilement par la conquête de Jean Hyrcan, qui força les Iduméens à faire profession, au moins nominalement, du judaïsme [3].

Dans ces limites, la Judée était divisée en onze toparchies [4]. En voici les noms :

1. Acrabatta *('Akrabeh)*,
2. Thamna (*Tibneh*),
3. Sophna (*Joufna*),
4. Lydda (*Loudd*),

1. Tr. *Gittin*, 76ª.
2. Tr. *Sanhédrin*, 94b.
3. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 9, § 1.
4. Ou « Cléouchies », Κληρουχίαι.

5. Joppa (*Yâfa*), renfermant le cercle de Jamnia (*Yebna*),
6. Emmaüs-Nicopolis (*'Amouâs*),
7. Jéricho (*Rîha*),
8. Hérodéion (*Djebel-el-Foureidis*),
9. Engaddi (*'Aïn-Jidy*),
10. Idumée,
11. Bethleptepha[1].

En outre de cette division administrative, quelques districts naturels étaient aussi connus : ces régions étaient appelées Daroma, Sarona, Gérarítique, Schéphélah, Gabalène.

Le mot Daroma, qui signifie « sec », équivaut à l'hébreu « Négeb «, et le remplace dans le Targum d'Onkelos[2]. Le distr ict du Négeb était connu sous le nom de Daroma au quatrième siècle, mais il est distingué par le Talmud en supérieur et inférieur. Le Daroma supérieur s'étendait jusqu'à Lydda, et renfermait la ville de Kefar-Dikhrin et probablement aussi la ville célèbre de Jamnia. Il faisait partie de la plaine maritime entre Lydda et le village actuel de *Dhikrin.* Le nom actuel de ce district sableux, *Deirân,* « sec », équivaut à l'ancien nom Daroma. Le Daroma inférieur était synonyme de Négeb.

La région gérarítique comprenait la partie méridionale de la Philistie, en dehors des limites de la Terre sainte. Elle tirait son nom de Gérar, au sud de Gaza. Le Talmud la fait s'étendre jusqu' à la rivière d'Égypte (*Ouâdy-el-Arisch),* et la considère comme un pays des Gentils. Gaza seule était habitée par des Juifs.

1. Cette liste est une combinaison de Josèphe (*Bell. jud.,* III, IV et de Pline (*Hist. nat.*, V, XIV). Pline omet dans sa liste Pella, l'Idumée et Engaddi ; il ajoute Zoppa et Bethleptepha. Pella, qui est dans la liste de Josèphe, doit être supprimée, puisqu'elle est à l'est du Jourdain, et que Josèphe parle ailleurs de Bethleptepha (*Bell. jud.*, V, IV).

2. Deut., XXXIV, 3.

La région de Sarona ou Saron s'étendait au nord du Daroma, depuis Joppé jusqu'à Césarée de Palestine. Josèphe [1] et Strabon [2] l'appellent Doumos. Le mot Saron signifie plaine. La Bible donne ce nom au plateau à l'ouest de la mer de Galilée et au pays de Gad, à l'est du Jourdain [3], aussi bien qu'à la plaine maritime à laquelle il est spécialement resté. On le trouve dans les prophètes [4] et dans le Nouveau Testament [5]. Le Talmud le mentionne comme un district pastoral.

La Schéphélah [6], désignant les collines intermédiaires entre la plaine et les montagnes plus élevées, a déjà été plus d'une fois mentionnée. Son nom existe encore sous la forme *Sifleh*, et s'applique comme adjectif ayant la signification de « bas » à plusieurs endroits du voisinage d'Adullam et de Mareschah.

La Gabalène, était d'après Eusèbe [7], une partie de l'Idumée. Le Targum de Jérusalem [8] et la version samaritaine donnent au mont Séïr le nom de Gébala.

Ces cinq districts étaient donc en dehors des limites des onze toparchies mentionnées plus haut, à l'exception du Daroma et de la Schéphélah.

La Judée était alors très fertile et très peuplée. Elle renfermait, à l'époque de Notre-Seigneur, des Juifs, des Grecs et des Iduméens circoncis [9]. Le nombre de ces villes dépassait cent cinquante.

B. *Samarie*, La Samarie [10], ou pays des Cuthim, occu-

1. *Ant. jud.*, XIV, xxiv, *Bell. jud.*, I, xi.
2. Strabon, XVI.
3. I Paral., v, 16.
4. Is. xxxiii, 9.
5. Act., ix, 35.
6. I Mach., xii, 38.
7. *Onomast.* — Cfr Reland, *Palæstina*, p. 82.
8. Deut., xxxiii, 2, etc.
9. Josèphe, *Bell. jud.*, III, iii, § 4.
10. Luc, xvii, 11. Jean, iv, 4. Act., i, 8. I Mach., x, 30.

pait le centre de la Palestine, sans faire partie, aux yeux des Juifs, comme nous l'avons déjà dit, de la Terre sainte. Josèphe nous fournit sur ses limites des indications détaillées.

Elle s'étendait jusqu'à la Méditerranée. Cet auteur attribue bien toutes les villes maritimes jusqu'à Ptolémaïs, à Juda[1]; ce qui était vrai dans un sens politique : en effet, toutes ces villes avaient été données par Marc Antoine à Cléopâtre[2]; à la mort de cette princesse, Jéricho, Samarie, Gaza, Antéhdon, Joppé et Césarée vinrent en possession d'Hérode le Grand[3]. Mais cette division politique n'est pas celle qui nous intéresse ici : ce sont les divisions nationales, telles que les Juifs les acceptaient. Or il semble que les Juifs considéraient la plaine de Saron comme faisant partie du pays des Cuthim. On vient de voir que Césarée était exclue de la Terre sainte, comme Ascalon. Dans le Nouveau Testament[4] aussi, Césarée est mentionnée comme n'appartenant pas aux Juifs. Josèphe[5] nous apprend d'ailleurs que le Carmel appartenait aux Tyriens : il désigne ainsi les Samaritains, qu'il appelle parfois Sidoniens. On peut donc regarder la plaine de Saron comme habitée par une race mêlée, et comme ne faisant pas, à proprement parler, partie de la Judée.

Il est plus difficile, à cause de la disette des renseignements, de savoir si la Samarie s'étendait jusqu'au Jourdain. La montagne de Sartaba (*Kourn-Sourtabah*), où les Juifs allumaient des feux pour annoncer le renouvellement du mois, semble avoir été en Judée. La Samarie ne peut donc s'être étendue au sud plus loin que le grand

1. *Bell. jud.*, III, III, § 5.
2. *Ant. jud.*, XV, IV, § 1.
3. Il en fut de même d'Hippos et de Gadara, à l'est du Jourdain.
4. Act., XII, 19; XXI, 16.
5. *Bell. jud.*, III, III, § 1.

Ouâdy-Fârah, au-dessous de cette montagne. Nous savons d'autre part, que l'huile de Regueb devenait impure, quand on la faisait passer, en la portant à Jérusalem, par le pays des Cuthim. Or la route directe de Regueb ne traversait l'angle sud-est de la Samarie que dans le cas où celle-ci s'étendait jusqu'au Jourdain. Bethsan aussi, dans la vallée du Jourdain, fit pendant un temps partie de la Samarie, et fût bâtie et habitée par des païens. Une ruine, appelée *Es-Samrîyeh*, « la ruine samaritaine », existe encore, immédiatement au sud de Beisân. Le Ouâdy Fârah paraît donc avoir formé la limite entre la Judée et la Samarie dans la vallée du Jourdain.

Ces données éclaircissent l'histoire du Nouveau Testament. Pour atteindre la Judée sans passer par le territoire païen, il fallait traverser le Jourdain au-dessus de Bethsan, et suivre la rive gauche du fleuve jusqu'au nord-est de Jéricho. Cette route fut souvent suivie par Notre-Seigneur [1]. Sur un autre point du pays, nous trouvons S. Pierre hésitant à aller à Césarée vers les Gentils : on nous apprend clairement qu'en quittant les montagnes pour se rendre dans la plaine de Saron, on abandonnait la Judée [2].

La frontière septentrionale de la Samarie coïncidait avec la frontière méridionale de la Galilée. Quoi qu'on n'en ait pas de description spéciale, on peut cependant la déterminer avec une exactitude suffisante.

A l'est, elle partait de Bethsan. Le village de Ginœa (*Jenîn*) était sur la frontière samaritaine[3], ce qui montre que le territoire de la Galilée s'étendait jusqu'à l'extrémité méridionale de la grande plaine d'Esdrélon. Kéfar Utnai, le point qui est ensuite mentionné[4], semble être l'actuel

1. Marc, x, i.
2. Act., x, 17.
3. Josèphe, *Bell. Jud.*, III, iii, § 4.
4. Tr. *Guittin,* VII ,vii.

Kefr-Adân, au nord-ouest de Jenîn; indication que la frontière suivait le pied des collines à l'ouest de la grande plaine. Le Carmel n'appartenait pas à la Galilée au temps de Josèdhe. Il en était différemment de Sycaminon et d'Hépha, au nord de cette montagne.

La frontière ainsi tracée correspond à celle qui, d'après la Bible, séparait le territoire de Manassé de celui d'Issachar et de Zabulon.

La Samarie, aussi fertile que la Judée, comptait un assez grand nombre de villes.

2° *Galilée et Pérée.*

A. *Galilée*. La Galilée tire son nom des mots גליל הגוים, « cercle des Gentils », qui servaient souvent à la désigner, à cause de sa oopulation mêlée, dans laquelle étaient de nombreux païens. Au temps de Josué, il y avait déjà un district septentrional ayant le nom de Hagalil[1], et qui avait pour capitale Cadès. Salomon en détacha vingt villes pour les donner à Hiram[2], présent qui ne parut pas très considérable à ce roi : de là, dit Josèphe[3], vint à ce pays le nom de Caboul, qui signifierait en phénicien « peu agréable ». Ce nom dérive plutôt de גבול, « limite, frontière ». Isaïe[4] appelle le même pays Galilée des nations, parce que beaucoup de non-circoncis avaient continué de vivre au milieu des tribus victorieuses. Après la destruction du royaume d'Israël, les habitants du pays emmenés en captivité furent remplacés par des colons assyriens idolâtres[5]. De là, ainsi que de la langue et des mœurs de ce pays, provient l'antipathie que les Juifs avaient pour lui.

1. Jos., xx, 7 ; xxi, 32. — Cfr I Paral., vi, 58.
2. III Rois, ix, 11-13.
3. *Ant. jud.*, VIII, v, 5, § 3.
4. Is., ix, 1.
5. IV Rois, xv, 29.

Cependant la Galilée n'était pas considérée comme territoire païen. On ne voit rien qui permette de supposer que les Galiléens étaient moins orthodoxes que les habitants de la Judée. Ils étaient même plus stricts par rapport à l'observance du sabbat.

Beaucoup de villes du nord-ouest étaient toutefois exclues de la Galilée proprement dite. Les habitants de certaines villes à l'est de la mer de Tibériade, comme Gérasa, Gadara et Hippos, étaient assurément d'origine grecque. On peut, semble-t-il, se baser là-dessus pour expliquer le terme « Galilée des Gentils », et pour distinguer les lisières du pays de la Galilée juive, plus dans l'intérieur de la Terre sainte.

La fertilité de la Galilée était extrême[1].

Quant à sa population, les chiffres donnés par Josèphe[2] sont d'une évidente exagération. Il en résulterait que la Galilée comptait au moins 3,000,000 d'habitants. Or, comme elle n'avait pas plus de 930 milles carrés, il y aurait eu 30,000 habitants par mille carré, ce qui est absolument impossible. Il faut se borner à dire que le pays était très peuplé.

Josèphe compte[3] en Galilée 204 villages et 15 villes fortifiées. Ces chiffres peuvent, à la rigueur, être exacts, si l'on ne veut pas accorder trop d'importance à chacun de ces endroits. Les villes les plus célèbres sont Nazareth, Naïm, Tibériade, Capharnaüm.

B. *Pérée*. Le nom de cette province signifie « au-delà », et « ici le pays au-delà du Jourdain» [4].

1. Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, § 2 ; *ibid.*, III, X, § 8. Tr. *Berakoth*, 44, a.
2. *Bell. jud.*, III, III, § 2.
3. *Vita*, § 45.
4. Περαία. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, § 4: Pline, *Hist. nat.*, V, XV. — Πέραν τοῦ Ἰορδάνου : Matt., IV, 25. Marc, III, 8.

Sa frontière orientale est la même que celle de la Terre sainte. Josèphe dit qu'elle s'étend jusqu'au district de Philadelphie (Rabbath-Ammon) et à Gérasa (*Jerâsch*) ; au-delà était l'Arabie. Au sud, elle renfermait Machærus (*Mekaur*) ; au nord, elle s'étendait jusqu'à Pella.

Josèphe [1] parle d'une ville de ce nom qui devait être au nord-ouest de Damas. On pourrait supposer qu'il s'y reporte encore dans un autre passage [2], s'il ne faisait immédiatement allusion aux districts de Basan comme distincts de la Pérée. Pella, ville de la Décapole, est fréquemment citée par Josèphe avec d'autres villes de l'est et du sud-est de la mer de Galilée : Gérasa (*Jerâsch*), Gamala (*El-Hosn*), Golan, etc. Elle était habitée par des étrangers [3]. Suivant Pline, elle était abondamment pourvue d'eau. Il n'y a pas de raison de douter que ce soit la ville de Phalil, mentionnée par le Talmud avec Névé (*Naoua*), Derei (*Edhra*) et Bozrat (*Bousrah*), et comme ayant des sources chaudes. Pella est surtout fameuse à cause de l'abri qu'elle donna aux premiers chrétiens, fuyant Jérusalem avant le siège de Titus. Elle était encore bien connue au quatrième siècle. Toutes ces indications semblent se rapporter au site de *Fàhil*, dans la vallée du Jourdain, en face de Beisân, ruine située sur une terrasse du même nom. On y trouve d'anciens tombeaux creusés dans le roc, qui indiquent son ancienneté, et dans son voisinage est une source probablement thermale, comme toutes celles de la région.

La Pérée, ayant pour limite la ville de Pella et étant contiguë au pays de Basan, coïncidait probablement au

1. *Ant. jud.*, XIV, III, § 2.
2. *Bell. jud.*, III, III, § 5.
3. *Ant. jud.*, XIII, XV, § 4.

nord avec la Batanée et au sud avec le Mischor de Ruben [1].

C. *Autres pays à l'est du Jourdain.* Quelques autres pays de la rive gauche du Jourdain méritent une mention : la Gaulanite, la Trachonite, l'Auranite, la Batanée, l'Iturée, la Décapole et l'Abilène.

a. Gaulanite [2]. C'est le district actuel de *Jaûlan*, immédiatement à l'est de la mer de Galilée et du Jourdain. Elle se divisait en deux provinces : celle de haut, ayant pour capitale Sogane ; celle de bas, ayant pour capitale Gamala [3]. Elle fit partie de la tétrarchie de Philippe, d'Hérode Agrippa Ier et d'Hérode Agrippa II.

b. Trachonite [4]. Cette province n'était pas loin de Bozrah. Elle renfermait probablement la Ledja, avec ses collines escarpées et ses ravins de basalte. Ses habitants, très belliqueux, étaient redoutés pour leurs brigandages. Elle eut à peu près les mêmes destinées que l'Iturée, dont nous parlerons tout à l'heure. On y trouve de nombreuses ruines et beaucoup d'inscriptions grecques, qui attestent son état de prospérité sous les Romains.

c. Auranite [5]. C'est le Hauran biblique, dont le nom s'est conservé jusqu'à nos jours, pays plat qui s'étend au nord-ouest de Bozrah. Avec la Batanée et la Trachonite, elle forma, dit Josèphe [6], les possessions de Zénodore avant d'appartenir aux Hérodes. Le district actuel a en arabe un second nom, *En-Noukrah*, qui signifie aussi caverne.

1. V. p. 348.
2. Γαυλανίτις.
3. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, I, § 1.
4. Τραχωνίτις, de τραχών, lieu montagneux.
5. Αὐρανίτις, pays de cavernes. Ézéch., XLVII, 16, 18. Les LXX ont aussi la forme Ὠρανίτις.
6. *Ant. jud.*, XVII, XI, § 4.

d. Batanée [1]. Ce mot est la forme araméenne de l'hébreu בשן, « pays plat et facile ». La position de ce pays est moins facile à determiner ; le plus probable, c'est qu'il était au sud-ouest de la contrée précédente. Dans quelques endroits cependant, Josèphe [2] semble faire de la Batanée une province séparée bornant la Trachonite. Au quatrième siècle, on dit qu'elle renferme Golan et Aschtaroth. Il semble clair que ce district est représenté aujourd'hui par celui de *El-Battein*, au sud-est de la mer de Galilée. Comme on a déjà vu que la Pérée avait Pella pour limite, la Batanée s'étendait probablement jusqu'au Jourdain, au sud de la mer de Galilée [3].

e. Iturée [4]. Pline place cette province au nord de Basan [5]. C'est le Djédour actuel, à l'est du Jourdain et de l'Hermon, au sud-ouest de Damas, près des limites septentrionales de la Palestine. C'est un plateau dont la partie méridionale est bien arrosée et fertile, mais dont la partie septentrionale est rocailleuse et stérile. Ses habitants étaient nomades. Ils furent battus plusieurs fois par les Israélites, mais recouvrèrent toujours leur indépendance [6]. Pompée les soumit, et César en avait sous ses ordres en Afrique [7]. Après une révolte, l'Iturée fut donnée par les Romains à Hérode le Grand et à Philippe son fils. Hérode Agrippa Ier n'eut que la partie située au sud-est de l'Antiliban ; la partie située dans le Liban fut donnée à Soamus, prince d'Émèse. A la mort

1. Βαταναία.
2. *Ant. jud.*, XVII, XI. § 1, *Bell. jud.*, I, XX, § 4.
3. Reland, *Palæstina*, p. 108.
4. Ἰτουραία. Le nom vient peut-être de Jéthur, un des fils d'Ismaël. Gen., XXV, 15. I Paral., I, 31.
5. *Hist. nat.*, V, 23.
6. I Paral., V, 19. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XI, § 3 Eusèbe, *Præpar. evang.*, IX, XXX.
7. *Bell. afric.*, XX.

de celui-ci, elle fut réunie à la province de Syrie et cessa d'être un État distinct (50 après J.-C.). On a souvent confondu l'Iturée et la Trachonite.

f. La Décapole [1]. Ce district tirait son nom[2] de dix villes alliées, habitées en majeure partie par des Grecs et des Syriens, et qui l'avaient primitivement formé. Pline [3] énumère ces villes dans l'ordre suivant :

Damas,	Hippos,
Philadelphie,	Dium,
Raphana,	Pella,
Scythopolis,	Galasa (ou Gérasa),
Gadara [4],	Canatha.

Tous les auteurs, ajoute-t-il, ne s'accordent pas sur cette énumération. Ptolémée [5] met Capitolias à la place de Raphana. Josèphe en exclut Damas [6], puisqu'il dit que Scythopolis était la plus grande des villes de la Décapole. Eusèbe, S. Jérôme et S. Épiphane placent ces villes aux environs de Hippos, Pella et Gadara. De ces villes, dont pour un certain nombre le nom grec a disparu, on peut identifier les suivantes : Scythopolis, *Beisân ;* Gadara, *Oumm-Keis ;* Gérasa, *Jerâsch ;* Canatha, *Kanaouât ;* Abila, *Abîl ;* Pella, *Fâhil ;* Philadelphia (ou Rabbath-Ammon), *Rabbah* ; Demascus, *Es-Schâm.* Il est probable que les limites de la Décapole ont beaucoup varié dans la suite des temps : c'est ce que semblent prouver les listes différentes des anciens historiens. Au temps de Notre-Seigneur, ces dix villes étaient sous la domination directe des Romains.

1. Matt., IV, 25. Marc., V, 20; VII, 31.
2. Δεκάπολις.
3. *Hist. nat.*, V, XVIII.
4. C'est la seule de ces villes qui soit mentionnée dans l'Évangile. Vulg. : « Gerasa ».
5. V, XV.
6. *Bell. jud.*, III, IX, § 7.

g. Abilène [1]. Dans le nouveau Testament, un tétrarque d'Abilène. Lysanias, est mentionné [2]. On ne pourrait facilement fixer aujourd'hui les limites de cet État, à cause des fréquents changements qu'ont subis à eette époque les provinces d'Orient. Mais quelques indications historiques peuvent aider à établir sa position. Lysanias, cité par Josèphe [3] comme tétrarque d'Abila, était fils de Ptolémée, fils de Mennant. qui mourut trante-six ans avant Hérode le Grand. Ptolémée était pridce de Chalcis sous le Liban [4] et du pays près de Damas [5]. Ce pays fut appelé ensuite maison de Lysanias, et pris par un certain Zénodore, qui appela son nouveau royaume, dans lequel était comprise une partie de la Trachonite, la maison de Zénodore [6]. Il ne doit donc pas y avoir d'hésitation à identifier l'Abila de Lysanias avec la ville de ce nom qui existe dans l'Antiliban, à 17 kilomètres à l'est de Chalcis. Les restes de ses tombeaux, de ses aqueducs, de ses rues, se voient encore à *Souk-Ouâdy-Barada*. On montre tout près la tombe que la tradition assigne à Abel. Une inscription latine, gravée dans le roc, dit qu'une des routes fut faite au temps d'Aurelius et de Lucius Verus (milieu du deuxième siècle), par les habitants d'Abila. La province d'Abilène fut donnée à Hérode le Grand, et après lui à Agrippa [7].

3° *Vicissitudes politiques.*

A la mort d'Hérode le Grand, les possessions que ce prince avait successivement acquises furent partagées

1. 'Αβιλήνη. Luc. III, 1.
2. Sur les objections qu'on a tirées de ce nom, v. Fillion, *Commentaire sur S. Luc,* p. 92.
3. *Ant. jud.*, XX, VII, § 1; *Bell. jud.*, II, XI, § 5.
4. *Ant. jud.* XIV, VII, § 4.
5. *Ibid.*, XIII, XVI, § 3.
6. *Ant. jud.*, XV, X, § 3. *Bell. jud.*, I, XX, § 4.
7. *Ant. jud.* XV, X, § 3; XX, VII, § 1.

entre ses fils[1] : Archélaüs eut la Judée, la Samarie et l'Idumée ; Philippe eut la Galilée et la Pérée ; Antipas eut l'Auranite et une partie de l'Abilène ; Salomé eut Jamnia, Azot et Ascalon avec Phasael dans la vallée du Jourdain. Quelques villes considérées comme grecques, telles que Gérasa, Gadara, Hippos, furent rattachées à la Syrie.

Ces données de Josèphe concordent avec celles du Nouveau Testament[2] ; elles expliquent pourquoi S. Joseph se retira en Galilée par peur d'Archélaüs[3].

Plus tard, les divisions furent changées. Agrippa obtint la tétrarchie de Philippe, avec la Trachonite, la Batanée et une partie de l'Abilène, dans laquelle Chalcis n'était pas comprise.

Après la déposition d'Archélaüs, la Judée et la Samarie revinrent aux Romains, et furent gouvernéespar des procurateurs.

Section III

Jérusalem

Description.

Jérusalem (31° 46' lat. E., 33° long. N.) est située sur un plateau calcaire, qui monte sensiblement vers le nord, où il se rattache aux montagnes de la Palestine. Des trois autres côtés, de profonds ravins, bordés eux aussi par de hautes collines, l'entourent, la dominent, et empêchent de l'apercevoir de loin. Le ravin oriental, appelé autrefois vallée de Cédron, aujourd'hui vallée de Josaphat *(Ouâdy-Sitti-Maryam)*, sépare la ville du mont des Oliviers ; se

1. *Ant jud.*, XVII. xi, § 4.
2. Luc, iii, i.
3. Matt., ii, 22.

dirigeant vers le sud, il atteint, au-dessous de la fontaine de Siloé, la vallée qui borne la ville au sud et à l'ouest, et qui s'appelait autrefois la vallée de Hinnom *(Ouâdy-Er-Rebâbi)*. Ces deux vallées sont profondes et étroites, et leurs pentes sont toujours rapides, parfois très escarpées. Les lits des torrents qui y coulent, sont à 150 mètres au-dessous des collines sur lesquelles Jérusalem est bâtie ; à leur jonction, la différence de niveau avec ces collines est de près de 200 mètres.

La Bible se sert de trois expressions pour désigner les vallées qui entourent Jérusalem : le mot *Nachal*, « lit de torrent », est toujours appliqué à la vallée de Cédron ; le mot *Géi*, « ravin », s'emploie pour la vallée de Ben-Hinnom ou du fils de Hinnom ; le mot *Émek*, « vallée large », se dit de la vallée de Réphaïm.

La vallée de Ben-Hinnom semble bien être le ravin étroit et sans eau qui borne Jérusalem au sud, et commence à l'ouest dans un vallon peu profond. C'est ce qui force à admettre la description faite plus haut de la frontière de Juda [1], ainsi que la situation de Topheth dans cette vallée. Topheth était l'endroit où l'on adorait Moloch ; le « haut lieu » de cette idole est mentionné [2] au sud du mont des Oliviers. Le terme *ghé*, qui ne peut convenir qu'à un ravin très étroit, et les indications précédentes empêchent de l'appliquer soit à la vallée du Cédron, soit au Tyropéon.

La ville actuelle s'élève dans le trapèze irrégulier formé par les deux vallées du Cédron et de Hinnom. Elle est bâtie sur deux lignes parallèles de collines, que sépare une vallée allant du N.-N.-O. au S.-S.-E., de la porte de Damas à la fontaine de Siloé.

1. Jos., xv, 8.
2. IV Rois, xxiii, 13.

Cette vallée est appelée par Josèphe *le Tyropéon* [1], nom qui n'est mentionné ni dans l'Ancien Testament ni dans le Talmud [2]. Elle constitue pourtant un des caractères les plus importants de la topographie de Jérusalem.

La direction, la profondeur et la largeur du Tyropéon ont été déterminées avec précision par les observations signalées plus haut, et à la suite desquelles on a retrouvé la surface du rocher qui faisait autrefois son lit. Dans une des grandes citernes de Sainte-Marie-la-Grande, au centre de la Jérusalem moderne, le rocher fut mis à nu, en 1873, sur près de 15 mètres; on trouva qu'il était à un niveau de 737 mètres au-dessus de la Méditerranée, et qu'il s'abaissait graduellement vers l'est. Deux autres observations, au S.-O. et au N.-O. de ce point, à 120 mètres de distance, donnèrent des niveaux respectifs de 753 et de 749 mètres, à 60 mètres au N.-E. du premier point. Dans une autre citerne, une section dirigée du Nord au Sud sur une longueur de 45 mètres environ, donna des niveaux s'abaissant de près de 6 mètres vers le sud. Soixante mètres plus loin à lset, le fond de la vallée avait un niveau de 729 mètres. Ces observations prouvent clairement que le lit de la vallée s'incline vers l'est, et que son étendue au nord et au sud est beaucoup plus grande qu'on ne l'avait supposé avant ces observations. Les décombres, sur cette partie de la ville, avaient une épaisseur de 12 à 15 mètres, et elles cachaient le vrai contour de la vallée [3].

Nous devons dire cependant que, d'après quelques investigateurs habiles, en particulier M. Pierotti, qui, longtemps architecte du gouvernement à Jérusalem, a pu faire des recherches dans les conditions les plus avantageuses,

1. ῾η τῶν Τυροποιῶ φαράγξ; *De Bell. jud.*, V, § 4, 1. — On traduit habituellement le mot par « fabricants de fromage ».

2. Neubauer, *Géographie du Talmud*, pp. 52, 268.

3. Conder, *op. cit.*, p. 331.

le Tyropéon ne prend pas son origine à la porte de Jaffa [1], à l'ouest de Jérusalem, comme cela doit être dans l'hypothèse précédente. Il aurait traversé la ville du nord au sud. M. Pierotti [2] s'appuie sur les raisons suivantes : 1° Dans le fossé de défense du château de David, on voit, du côté nord, le rocher qui se continue dans la même direction ; le rocher rencontré dans la nouvelle construction du patriarcat latin, à peu de distance au nord du château, lors de l'érection d'une maison au nord de la première construction, démontre évidemment qu'il n'y a là aucune apparence de vallée. 2° Dans la rue de David, à l'angle sud-ouest du couvent grec de S. Jean-Baptiste, le fondement est posé sur le roc. 3° A cent dix mètres environ de ce couvent, en descendant par la même rue, le rocher existe toujours ; on trouve le pré du marché aux grains et dans une citerne voisine. 4° Le long de la vallée qu'on appelle vulgairement Tyropéon, un égout, à deux mètres de profondeur au-dessous de la surface de la rue, se dirige du nord à l'est, et n'est creusé sur aucun point dans le roc. Il faut d'ailleurs avouer que, si une branche du Tyropéon s'y fût trouvée, la ville de David aurait été naturellement défendue du côté nord, et que ni Salomon ni Simon Machabée n'avaient pensé à combler cette vallée.

Ces arguments semblent assez probants et rejettent dans l'indécision. Nous ne prétendons pas toutefois les adopter ici en entier. Il suffira de les avoir indiqués au lecteur.

En admettant l'hypothèse ordinaire, la ville est, comme nous l'avons déjà dit, divisée en deux rangs de collines parallèles. A l'est, trois plateaux s'abaissent rapidement du nord au sud : on peut les appeler *Bézétha*, *Moria* et

1. *Topographie ancienne et moderne de Jérusalem*, p. 148.
2. *Ibid.*, p. 149.

Ophel. Bézétha (767 m. au-dessus du niveau de la mer) est au nord-est, entre la porte de Damas et le Haram-ech-Chérif. Moria (742 m.) est borné à l'est par la vallée du Cédron, à l'ouest par la vallée centrale de la ville, au nord par Bézétha, au sud par Ophel. Son plateau supporte le Haram-ech-Chérif et la mosquée d'Omar. Ophel affecte la forme d'un triangle irrégulier, dont la base s'appuierait sur le côté méridional de l'enceinte du Temple, et dont la pointe se dirigerait au sud vers la fontaine de Siloé. Les deux côtés de cette colline sont resserrés entre le Cédron et la vallée intérieure ; elle s'incline rapidement vers le sud, et se termine brusquement au-dessus de cette fontaine. Sa longueur est de 500 mètres environ.

A l'ouest, il y a deux parties. L'une est une colline élevée (775 m.), de 900 mètres de long sur 6 à 700 de large. On l'appelle communément *Sion.* Son point culminant est vers le milieu ; elle descend en pentes raides vers le Tyropéon et la vallée de Hinnom. L'autre, plus au nord, s'élève rapidement vers le nord-ouest, où se trouve le point culminant de la ville (781 m.).

CHAPITRE IX

NOTIONS DE CHRONOLOGIE BIBLIQUE[1].

Prolégomènes. Importance et difficulté de la chronologie.

La chronologie est l'indication succinte, d'après leur ordre de succession, des divers événements de l'histoire particulière d'un pays, ou de l'histoire générale de l'humanité. « Il n'est pas rare de rencontrer des personnes, instruites d'ailleurs, savantes même, qui ne font qu'un médiocre cas de la chronologie. Selon ces personnes, la chronologie ne serait qu'un simple amusement de l'esprit... Bien au contraire, la chronologie est l'âme de l'histoire et de la science... Sans elle, on l'a dit avec raison, l'histoire du genre humain n'est qu'un insondable chaos : c'est-à-dire que, sans elle, le savant qui cherche à reconstruire le drame de l'humanité sur ce vaste théâtre qu'on appelle le monde, perd son temps et consume de vains efforts dans la construction, ingrate et pénible, d'hypothèses auxquelles la vérité souvent, la certitude toujours font défaut »[2].

1. V. de Valroger, *l'Age du monde et de l'homme d'après la Bible et l'Église*, Paris, 1869, in-12 ; — Raska, *die Chronologie der Bibel*, Vienne, 1878, in-8° ; — Schaeffer, *die Biblische Chronologie*, Munster, 1879, in-8° ; — Pannier, *Genealogiæ biblicæ cum monumentis Ægyptiorum et Chaldæorum collatæ*, Lille, 1886, in-8° ; — Vigouroux, *les Livres saints et la Critique rationaliste*, t. III, p. 207 et suiv.

2. L'abbé Dumax, *Division et Reconstitution de la chronologie biblique et profane, étude préliminaire*, Paris, 1886, in-12, pp. 5 6.

Les difficultés de la chronologie biblique sont extrêmement grandes.

Le savant P. Petau, jésuite, s'exprime ainsi à ce sujet : « Annorum numerus, qui ad hanc ætatem ab Orbe condito fluxerunt, *nulla certa ratione, sed verosimili conjectura colligitur.* Hinc illa in mundi annis putandis varietas auctorum, nemo ut fere sit, qui hoc in capite cum alterius opinione conveniat. Hujus diversitatis una hæc est, præcipuaque causa, quod annorum illorum calculus non aliunde quam ex sacrorum librorum historia deducitur : ea porro minus liquidam et explicatam temporum subductionem continet ». [1] Nous pourrions multiplier les citations sur ce point. Nous nous contenterons de celle qu'on vient de lire, à cause de la science de l'auteur, et de l'époque où elle a été écrite, bien antérieure à toutes les découvertes modernes qui n'ont fait qu'aggraver la difficulté de cette question.

L'étude de la chronologie biblique se divise en quatre parties très distinctes : avant le déluge, — du déluge à la sortie d'Égypte, — de la sortie d'Égypte à la captivité de Babylone, — de la captivité à l'ère chrétienne.

Section I

CHRONOLOGIE BIBLIQUE AVANT LE DÉLUGE [2].

I. — Avant le déluge.

1° *Temps antérieur à l'homme.*

D'après la Genèse [3], au commencement Dieu créa le ciel et la terre. Nous n'avons aucun moyen d'évaluer, en

1. *Rationarium temporum*, II lib. pars II.
2. V. de Valroger, *op. cit.*, p. 9 et suiv.
3. Gen., I, I. — V. Mgr Meignan, *le Monde et l'homme primitif*, 3e édit.

années ou en siècles, le temps écoulé depuis ce commencement.

« Combien de temps a duré l'état chaotique, d'où l'organisation présente de la terre est sortie[1] ? La Genèse ne le dit pas. Si les astronomes ou les géologues avaient un moyen de supputer les ans ou les siècles écoulés depuis le commencement du monde jusqu'au jour où commença l'organisation actuelle de notre planète [2], l'Écriture laisserait à leurs calculs une latitude indéfinie. Elle n'interdit même aux fantaisistes aucune conjecture à ce sujet. La durée des six époques qui suivirent celle du chaos et préparèrent l'avènement du règne humain est pareillement, indéterminée. Le style de la Genèse, spécialement dans ses premiers chapitres, est celui de la poésie orientale, et non celui de

1. « Les systèmes les plus accrédités sur la formation de notre globe exigent des périodes presque incommensurables ». Vigouroux, *les Livres saints et la Critique rationaliste*, p. 211.

2. M. de Lavallée-Poussin, proïesseur à l'université catholique de Louvain (*la Certitude en théologie*, dans la *Revue des questions scientifiques*, janvier 1879, p. 5-33), s'exprime ainsi sur ce point :

« La haute antiquité du globe terrestre..., qui est à la durée de nos temps historiques ce que sont les distances planétaires aux dimensions du globe... est acquise à la science » (p. 19). La démonstration de cette thèse repose sur deux faits et l'admission d'un principe. Les faits sont : 1° la présence de débris organiques ou de fossiles dans les couches qui constituent les terrains ; 2° la superposition des terrains les uns aux autres. Le principe est la permanence des lois (*ib.*). La superposition des terrains s'est produite très lentement (p. 26 et suiv.). « En constatant l'ensemble de la série stratifiée, nous nous trouvons face à face avec le document authentique, avec le témoin irréfragable d'une durée de plusieurs millions d'années écoulées depuis que la vie existe ici-bas » (*ib.* p. 31). On ne doit plus. comme autrefois, imaginer l'univers sorti des mains de Dieu à peu près tel que nous le voyons (p. 33). L'auteur réfute surtout les ouvrages du P. Basizio, jésuite : *das Hexaemeron und die Geologie*, Mayence, 1865, et *die Geologie und die Sündfluth*. M. Vigouroux (*la Chronologie des temps primitifs d'après la Bible et les sources profanes*, dans la *Revue des questions scientifiques*, octobre 1886, p. 356) est complètement du même avis.

la prose occidentale; l'explication métaphorique des mots *jour, soir* et *matin* est aussi vraisemblable que l'explication littérale, au point de vue exégétique [1] ».

L'écrivain sacré ne tient nullement à nous renseigner sur la longueur des jours dont il parle. « Les six jours ne sont énumérés, comptés, distingués dans le premier chapitre de la Genèse que pour préparer cette remarque: *Et le septième jour* (dont il n'aurait pu être parlé, si six jours n'avaient pas précédé), *Dieu le bénit et le sanctifia.* L'œuvre des six jours et le sabbat divin, d'un côté, et la semaine d'ici bas, qui se compose de six jours de travail et du sabbat, de l'autre côté, forment un parallèle non arbitraire et fortuit, mais un parallèle voulu et établi par Dieu. La semaine de la création est l'original divin dont notre semaine est la copie terrestre. La notion chronologique que nous devons prendre pour point de départ, n'est donc pas le jour, mais la semaine. Moïse ne parle de sept jours, dont le dernier est le jour du repos de Dieu, que parce que sept jours, dont le dernier est le jour de notre repos, forment une semaine [2]. Le point important dans cette question, c'est la notion de semaine, et non celle de jour. Une particularité essentielle et d'une grande importance religieuse, c'est la place que le nombre sept occupe dans la marche de la création. Peu importe que ce nombre indique des minutes, des heures, des années ou des milliers d'années. Ce serait nous écarter beaucoup plus du récit génésiaque, de dire que Dieu a créé le monde en cinq ou en huit jours, que de dire qu'il l'a créé en six mille ans. En effet, pourvu que l'on croie fermement que c'est

1. De Valroger, *l. c.*

2. V. Mgr Clifford, *Une Interprétation nouvelle du premier chapitre de la Genèse*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, nov. 1881, p. 112 et suiv. — V. aussi même recueil, avril 1882, p. 44 et suiv.

Dieu, et Dieu seul, qui a tout créé, il est assez indifférent, au point de vue religieux d'admettre que Dieu ait mis un moment ou une période de mille ans, soit pour séparer les eaux d'avec le continent, soit pour accomplir chacun des autres actes par lesquels il a tiré l'univers du néant et lui a donné une disposition régulière. Ce qui est important, c'est le nombre de ces moments ou de ces périodes : car, si Dieu a déterminé qu'un jour, non sur six ou huit, mais sur sept, devait être solennisé par l'homme en l'honneur du Créateur, et pour le remercier et le louer du bienfait de la création, c'est que la durée de la création renferme un ensemble de sept périodes, dont la dernière répond au jour de repos prescrit par Dieu, et les six autres aux six jours de travail » [1].

Ne nous inquiétons pas trop de savoir la durée des jours de cette semaine créatrice, car ici-bas nous ne la connaîtrons jamais.

2° *Création de l'homme.*

A. « Les savants modernes » dit M. Vigouroux, « lui attribuent une origine beaucoup plus récente qu'à la terre, mais bien plus ancienne que ne l'ont jamais fait les commentateurs de la Bible. Ils reconnaissent, il est vrai, en confirmant ainsi le récit de la Genèse, que nos premiers ancêtres n'ont paru sur notre globe qu'après les plantes et les animaux. « En réfléchissant à la longue série d'événe-
« ments de la période postpliocène et de la période ré-
« cente que nous avons passée en revue, « dit Lyell lui-
« même, on remarquera que la date assignée à la pre-
« mière apparition de l'homme, en allant jusqu'où nous
« mènent pour le moment nos investigations géologiques,
« est extrêmement moderne relativement à l'âge de la fau-

1. Reusch, *la Bible et la Nature*, trad. Hertel, Paris, 1867, in-8°, p. 153.

« ne et de la flore existantes, ou même relativement à « l'époque où la plupart des espèces vivantes d'animaux « et de plantes ont adopté leur distribution géographique « actuelle [1]. »

« Mais si les incrédules eux-mêmes sont obligés de rendre hommage sur ce point au texte sacré, ils prennent leur revanche en fixant à leur manière l'antiquité de notre espèce, M. Hæckel et ceux qui, comme lui, soutiennent que nous sommes les descendants des singes anthropoïdes, prodiguent les siècles sans compter, afin d'expliquer d'abord le passage de l'état bestial à l'état humain, et pour donner ensuite aux premiers hommes, à peine distincts de l'animal dans le principe, le temps nécessaire pour s'élever au niveau intellectuel et moral qui caractérise les peuples les plus anciens, tels qu'ils nous sont connus par l'histoire. « Plus de cent mille ans, peut-être « même des centaines de milliers d'années se sont écoulés « depuis l'origine de l'homme », dit le professeur d'Iéna [2]. M. de Mortillet est plus précis : « L'homme, ayant apparu « dès le commencement des temps quaternaires », dit-il, « a deux cent vingt-deux mille ans d'existence, plus les six « mille ans historiques auxquels nous font remonter les mo- « numents égyptiens, et une dizaine de mille ans qui, très « probablement, se sont écoulés entre les temps géologi- « ques et ce que nous connaissons de la civilisation égyp- « tienne. C'est donc un total de deux cent trente mille à « deux cent quarante mille ans pour l'antiquité de l'hom- « me [3]. »

1. *L'Ancienneté de l'homme prouvée par la géologie*, trad. Chaper, 2e éd., 1870, p. 320.

2. Hæckel, *Histoire de la création*, trad. Letourneau, 3e édit., française, 1884, p. 509. Cf. J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, trad. Barbier, in-8°, Paris, 1876, p. 379.

3. G. de Mortillet, *le Préhistorique, antiquité de l'homme*, in-12, Paris, 1883, p. 627. Cf. p. 628. M. de Mortillet ne comprend pas dans ce calcul les siècles qu'il attribue à l'*Anthropopithèque*

« Certains naturalistes, qui n'appartiennent pas cependant à l'incrédulité, s'expriment d'une manière analogue. Ainsi M. de Saporta fait remonter à deux cent mille ans au moins l'apparition de l'homme sur la terre [1].

« De pareillles évaluations sont-elles conciliables avec les données de la Genèse ? Pour répondre à cette question, il nous faut rechercher ce qu'enseigne l'Écriture sur l'ancienneté de l'espèce humaine. Nous devons être fixés sur ce sujet, avant de discuter les assertions des naturalistes.

« La première remarque à faire, par rapport à l'origine de l'homme, c'est que le texte sacré ne la détermine pas chronologiquement d'une manière formelle et directe ; nulle part il ne dit : l'homme a été créé à telle date. Comment s'est donc formé ce qu'on appelle la chronologie biblique ? De la manière suivante. Quoique le texte ne nous fasse pas connaître expressément en quelle année l'homme est sorti des mains de Dieu, il nous fournit cependant des indications diverses sur la durée de la vie des premiers hommes, et c'est à l'aide de ces indications que les historiens construisent artificiellement des systèmes chronologiques. Il résulte de là qu'il n'existe pas, en un sens, de chronologie sacrée, c'est-à-dire, contenue de toutes pièces dans les Livres saints, mais seulement une chronologie à laquelle on donne le nom de biblique ou sacrée, parce qu'elle tire de la sainte Écriture les éléments qu'elle met en œuvre. Telle étant son origine, quelle en

ancêtre immédiat de l'homme, qui devait vivre à l'époque tertiaire, ce qui est de son invention. L'exiotence en a été considérée comme possible par le P. de Valroger (*Polybiblion*, juin, 1876, p. 507; *Revue des questions historiques*, 1876, p. 513; par M. l'abbé Fabre d'Envieu (*les Origines de la terre et de l'homme*, Paris, 1873, in-8°, p. 454-460) et le P. Monsabré (*Conférences de Notre-Dame*, Paris, 1875, in-8°, p. 68).

1. *Un Essai de synthèse paléoethnique*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1883, p. 85.

est l'autorité ? quelle en est la valeur ? C'est ce qu'il importe de rechercher.

« Si l'usage qu'on fait des renseignements puisés dans la Bible ne donnait lieu à aucun doute et était à l'abri de tout soupçon d'erreur, peu importerait évidemment que le calcul fait par les chronologistes ne l'eût pas été par l'écrivain inspiré ; ce calcul s'imposerait alors à nous avec une autorité irrécusable. Mais si, au contraire, la manière dont les commentateurs et les historiens mettent en œuvre les données de l'Écriture est sujette à discussion, si l'interprétation qu'ils leur donnent est incertaine, si les conclusions qu'ils en tirent sont le résultat de combinaisons douteuses, nous ne sommes plus tenus à accepter leurs affirmations comme parole d'Écriture ; nous avons devant nous, non la vérité révélée, mais une opinion humaine, et par conséquent faillible, que chacun a le droit d'examiner, d'accepter ou de répudier, selon que cette opinion lui paraît plus ou moins fondée, plus ou moins vraisemblable.

« Or, dans la question de la chronologie biblique, nous ne rencontrons, au lieu de calculs certains, que ces systèmes, appuyés sur des hypothèses diverses, différant notablement les unes des autres et toutes contestables. « On « croira peut-être qu'il y a de l'exagération en cela », dit Alphonse des Vignoles dans la préface de sa *Chronologie de l'histoire sainte* [1] », mais j'ai recueilli moi-même plus « de deux cents calculs différents, dont le plus court ne conte « (*sic*) que trois mille quatre cent quatre-vingt-trois ans de« puis la création du monde jusqu'à Jésus-Christ, et le plus « long en conte six mille neuf cent quatre-vingt-quatre. « C'est une différence de trente-cinq siècles ». Des Vignoles n'énumère point ces systèmes, mais Riccioli et le P. Tour-

1. Berlin, 1738, deux in-4°. Voir aussi t. I, p. 2 et p. 64.

nemine, entre autres, l'ont fait : le premier a dressé, dans sa *Chronologia reformata* [1], un tableau qui en contient soixante-dix ; le second, dans ses *Dissertationes chronologicæ* [2], a fait un choix « des plus célèbres », et il en donne quatre-vingt-douze. *L'Art de vérifier les dates* en énumère cent huit [3]. Les Juifs modernes placent la création en 3761 avant notre ère ; Scaliger, en 3950; le P. Petau, en 3983 ; Usher (Usserius), en 4004 ; Clinton, en 4138 ; la nouvelle édition (1820) de *l'Art de vérifier les dates*, en 4963 ; Hales, en 5411 ; Jackson, en 5426 ; l'Église d'Alexandrie, en 5504; l'Église de Constantinople, en 5510; Vossius, en 6004; Panvinio, en 6311 : les Tables alphonsines, en 6984.

On peut juger, par ces chiffres si disparates, de l'incertitude de la chronologie biblique. La critique ne peut-elle donc pas porter la lumière au milieu de tant de confusion, éliminer les calculs faux et démêler la vérité ? Elle n'a pu le faire jusqu'ici, et il y a tout lieu de croire qu'elle ne le pourra jamais [4]. »

B. Examinons maintenant les chiffres donnés dans la Bible [5].

1. Bologne, 1669, trois in-f°, t. I, l. VII, c. I, p. 292.
2. *Tabulæ chronologicæ sacræ*, à la fin de l'édition de Ménochius. *Comm. totius Scripturæ*, édit. d'Avignon. 1768, t. IV, pp. 120-121.
3. *Art de vérifier les dates des faits historiques avant l'ère chrétienne*, in-f°, Paris, 1820, pp. VII-X.
4. *La Chronologie des temps primitifs*, p. 358 et suiv.
5. Voici, pour les deux périodes, un tableau plus complet, donnant : 1° l'âge auquel chaque patriarche a eu son premier enfant ; 2° l'année qu'il a atteint au moment de la mort ; 3° l'année de sa mort suivant la chronologie de chacun des trois textes.

Noms des patriarches.	Age à la naissance du fils aîné. Hébreu et Vulgate.	Samaritain.	Grec.
1. Adam	130	130	230
2. Seth	105	105	205
3 Énos	90	90	190
4. Caïnan.	70	70	170
5. Malaléel	65	65	165
6. Jared	162	62	162
7. Hénoch	65	65	165
8. Mathusalem.	187	67	167
9. Lamech.	182	53	188
10. Noé	500	500	500
— De Noé au déluge. . . .	100	100	100
Total. . .	1656	1307	2242[1].

Nous ignorons complètement lequel de ces trois systèmes chronologiques mérite la préférence. Il n'est pas sûr du tout que les données primitives existent encore dans l'un ou l'autre d'une manière certaine [2].

Noms des Patriarches.	1°			2°			3°		
	Hébreu.	Samaritain.	LXX.	Hébreu.	Samaritain.	LXX.	Hébreu.	Samaritain.	LXX.
1. Adam.	130	130	230	930	930	930	930	930	930
2. Seth..	105	105	205	912	912	912	1042	1042	1142
3. Énos...	90	90	190	905	905	905	1140	1140	1240
4. Caïnan.	70	70	170	910	910	910	1235	1235	1335
5. Malaléel.	65	65	165	895	895	895	1290	1290	1390
6. Jared...	162	62	162	962	847	962	1422	1307	1522
7. Hénoch.	65	65	165	365	365	365	987	887	987
8. Mathusala	187	67	167	969	720	969	1656	1467	2242
9. Lamech	182	53	188	777	623	753	1651	1407	2007
10. Noé....	500	500	500	950	950	950	2006	1877	
11. Sem,...	100	100	100	600	600	600	2158		
12. Arphaxad	35	135	135	438	438	535	2096		
Caïnan..	—	—	130	—	—	460	—		
13. Salé....	30	130	130	438	433	460	2126		
14. Héber..	34	134	134	464	404	404	2187		
15 Phaleg.	30	130	130	239	239	339	1996		
16. Reu....	32	132	132	239	239	339	2026		
17. Sarug..	30	130	130	230	230	330	2049		
18. Nachor.	29	79	79	148	148	204	1997		
19. Tharé..	70 (130)	70	70	205	145	205	2083		
20. Abraham (vocation d')	75	75	75	175	175	175	2183		

1. Nous ne tenons pas compte des variantes nombreuses des Septante.

2. Valroger, *op. cit.*, p. 12.

« Les savants ne pouvant se mettre d'accord entre eux, le texte sacré étant incertain sur ce point, l'Église du moins s'est-elle prononcée sur cette matière et a-t-elle tranché la difficulté ? — Non. L'Église n'a pas pour mission de régler les questions de chronologie ; elle a toujours laissé sur ce sujet une liberté entière aux historiens ; elle n'a même jamais manifesté de préférence marquée en faveur d'aucun système. Si la chronologie la plus courte a prédominé depuis le seizième siècle, ce n'est pas sans de notables exceptions, et la faveur dont elle a joui a été due à l'autorité qu'on attribuait au protestant Scaliger dans ce genre de recherches. Ce savant s'étant prononcé pour le texte hébreu, auquel les réformés attachaient en bien des choses une valeur exagérée, on l'avait communément suivi [1].

« Mais, observait au commencement du dix-huitième siècle, des Vignoles, protestant lui-même, les premiers Pères de l'Église ont suivi (la chronologie) des Septante, et quelques modernes (Isaac Vossius, le P. Pezron) se sont hautement déclarés pour elle [2]. » Le célèbre annaliste de l'Église, le cardinal Baronius, tout en reconnaissant combien la question était obscure, se prononçait en faveur de la supputation de la Bible grecque, comme plus conforme à la tradition ecclésiastique. Tous les docteurs de l'Église grecque et tous les anciens écrivains de l'Église latine ont en effet accepté les chiffres que donnent les Septante. Le Martyrologe romain les a toujours conservés, et il assigne comme date de la naissance de Notre-Seigneur « l'an 5199 après « la création du monde. » Quelques anciens Pères avaient

1. La chronologie des Septante a néanmoins toujours trouvé des défenseurs, non seulement parmi les catholiques, mais aussi parmi les protestants : par exemple, Louis Cappell la soutint avec force contre Jean Buxtorf fils, et Isaac Vossius contre George Horn (*Note de M. Vigouroux*).

2. *Chronologie de l'histoire sainte*, t. I, p. 2.

reconnu l'impossibilité de concilier la chronologie du texte hébreu avec l'histoire des Chaldéens et des Égyptiens, entre autres Jules Africain.

« Cette même raison fit comprendre à plusieurs savants modernes combien on avait eu tort d'abandonner les Septante pour suivre le mouvement donné par Scaliger [1]. Le P. Pezron s'exprima avec beaucoup de force dans ce sens, en ajoutant aux arguments que Jules Africain avait tirés des annales des anciens peuples connus des Grecs celui de l'histoire chinoise, qu'on commençait alors à mieux connaître. Les missionnaires jésuites en Chine, qui accueillirent avec faveur l'ouvrage du P. Pezron, s'étaient déjà auparavant déclarés en faveur des Septante, au moyen desquels ils pouvaient concilier le témoignage des annales du pays qu'ils évangélisaient avec la sainte Écriture, et leur conduite avait été approuvée par leur général. Dès les premiers temps de la mission, ils l'avaient consulté, parce que « quelques missionnaires crurent que la chronologie « chinoise.. était contraire à la sainte Écriture, et quoiqu'on « leur fit voir que cette chronologie pouvait s'accorder avec « le calcul des Septante, autorisé dans l'Église, ces mission- « naires avaient toujours quelque scrupule [2]. » Pour trancher la question, le P. Adam Schall rédigea un mémoire où il rendit compte des fondements de la chronologie chinoise, et on l'envoya à Rome, où il fut examiné. On ne dit pas si l'on consulta le Saint-Père; mais une lettre écrite de Rome, le 20 décembre 1637, en réponse à la consultation, n'hésite pas à affirmer qu' « on peut sans scrupule suivre

1. La discussion sur la chronologie des temps primitifs a toujours porté sur la valeur des chiffres du texte hébreu et de la version des Septante. Le texte samaritain n'a été suivi dans l'antiquité que par l'auteur de l'écrit apocryphe la *Petite Genèse*, Λεπτὴ Γένεσις, et dans les temps modernes que par l'égyptologue prussien Lepsius, *Chronologie der Ægypter*, in-4°, Berlin, 1849, t. I, p. 397 (*Idem*).

2. A. Gaubil, *Traité de la chronologie chinoise*, pp. 283-284.

la chronologie chinoise, » plaçant le règne de l'empereur Gao à l'an 2357 avant J.-C., parce qu'elle n'est pas en désaccord avec les Septante dont la chronologie « est « appuyée sur l'autorité des Pères de l'Église [1] ».

La conclusion de ce qui précède, c'est qu'on ne peut fixer avec précision la date de la création de l'homme [2]. Ni l'Écriture, ni la Tradition, ni les règles ecclésiastiques ne la déterminent. L'Église n'a jamais tracé sur ce point de système dogmatique. Elle ne conteste ni aux géologues, ni aux archéologues, ni aux chronologistes, le droit de chercher scientifiquement la mesure des temps écoulés depuis la création du monde et de l'homme [3].

Section II

DU DÉLUGE A LA SORTIE D'ÉGYPTE.

I. — Jusqu'à la vocation d'Abraham.

Donnons d'abord les chiffres de l'hébreu, du samaritain et du grec

Noms des patriarches.	Hébreu et Vulgate.	Samaritain,	Grec.
1. Sem, 2 années après le déluge, engendre.	2	2	2
2. Arphaxad	35	135	135
3. Caïnan	—	—	130
4. Salé	30	130	130
5. Héber.	34	134	134
6. Phaleg	30	130	130
7. Reu	32	132	132
8. Sarug.	30	130	130
9. Nachor	29	79	79
10. Tharé.	70	70	70
— Abraham (vocation d'). .	75	75	75
Du déluge à la vocation d'Abraham	367	1017 [4]	1147

1. Vigouroux, *op. cit.*, p. 365 et suiv.

2. Mgr Meignan, *le Monde et l'Homme primitif selon la Bible*, 1879, in-8°, p. 290.

3. De Valroger, *op. cit.*, p. 144.

4. Les variantes grecques sont encore ici très nombreuses. Nous ne les relèverons pas.

Sur ces chiffres on doit faire les mêmes réflexions que pour ceux du tableau antérieur au déluge.

En outre, on remarquera que les généalogies patriarcales semblent basées sur un système mnémotechnique: elles ne comptent en effet, soit avant, soit après le déluge, que dix noms, le nombre le plus facile à retenir, celui qui correspond au total des dix doigts [1]. Cette particularité paraît prouver qu'il y a des lacunes dans ces listes. L'existence des lacunes de ce genre est du reste admise, même par les critiques les plus conservateurs [2].

Un nouvel élément apparaît ici dans la chronologie. Il peut servir comme point de comparaison, et faciliter les calculs. Il est fourni par les chronologies égyptienne et assyrienne [3].

A. — *Chronologie égyptienne.*

Manéthon, prêtre égyptien, né à Sebennyte (aujourd'hui Semnoud) dans le Delta, vers 300 avant J.-C.,

1. Vigouroux, *op. cit*, p. 373.
2. Vigouroux, *op. cit.*, p. 374.
3. Nous laissons de côté la chronologie de l'Inde, qu'on trouvera discutée dans M. Vigouroux, *la Chronologia des temps primitifs*, p. 378, ou *les Livres saints et la Critique rationaliste*, t. III, Paris, 1887, p. 263. Quant à la chronologie chinoise, voici ce qu'en dit le même savant (*ibid.*, p. 384) : « Plusieurs sinologues modernes ont peu de foi dans la chronologie chinoise, et ils relèguent dans la période mythique non seulement les 2,267,000 ans que comptent certains lettrés depuis l'origine du monde jusqu'à Confucius, mais aussi Fo-hi, « au corps de dragon et à la tête de taureau », et Hoangti lui-même. Ce qui leur rend fort suspects les dates et les calculs chinois, c'est qu'ils ne reposent sur aucune base solide, et que tout moyen de contrôle fait défaut. Les habitants du Céleste Empire n'avaient pas autrefois d'ère proprement dite, comme celle de Nabonassar ou des Séleucides; l'ère de Hoangti, commençant à l'an 2367 avant J.-C., a été adoptée officiellement par le gouvernement chinois à une époque où il était impossible d'en vérifier l'exactitude : aussi n'est-elle pas universellement acceptée par les indigènes eux-mêmes. « Qui connaît ce qui s'est passé dans la haute antiquité ? » demande le Chinois Yangts,

a écrit en grec une histoire de son pays pour ses nouveaux maîtres, sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Elle est malheureusement perdue aujourd'hui, mais la partie chronologique nous est parvenue. Il attribuait à l'Égypte une antiquité de trente mille ans avant Alexandre. Voici le résumé de sa chronologie, tel qu'il nous a été conservé par Eusèbe [1] :

« puisque aucun document authentique n'est parvenu jusqu'à nous ? « Celui qui examinera les vieilles histoires jugera qu'il est très diffi« cile de les croire, et une discussion sérieuse le convaincra qu'elles ne « sont pas dignes de foi. Dans les temps primitifs, on ne conservait au« cun document historique ». Les auteurs européens ne peuvent pas être moins exigeants que les auteurs chinois. Le plus ancien des livres classiques chinois, le Chou-King, contient des documents historiques divers qui, d'après le dernier traducteur, M. Legge, s'étendent à peu près de 2357 à 627 avant l'ère chrétienne (*the Sacred books of China,* Oxford, 1879, p. 1) ; mais, observe le savant sinologue, favorable pourtant à l'antiquité de la Chine, il admet que Yao régnait au vingt-quatrième siècle avant J.-C. « Le Chou lui-même ne nous « fournit point le moyen d'établir un système de chronologie pour la « longue période de temps qu'il embrasse. Il nous apprend que la dy« nastie de Kan succéda à celle de Chang (ou Yiu), et celle de Chang « à celle de Hia, et qu'avant Yu, fondateur des Hia, avaient régné « Chun et Yaô.. Avant la dynastie de Han, une liste des rois et de « la durée de leurs règnes était le seul moyen qu'eussent les Chinois « de déterminer la durée de leur histoire nationale. Ce moyen serait « encore suffisant, si nous avions un catalogue complet et digne de « foi des rois et des années qu'ils ont régné, mais nous ne le « possédons pas ».

Il faut cependant tenir compte des éclipses arrivées à un moment très reculé de l'antiquité chinoise. M. Biot (*Journal des savants* a déclaré qu'il a vérifié par le calcul les données chinoises conservées par le P. Gaubil, et que son calcul s'accorde avec ces données ; il affirme en outre que les Chinois sont incapables d'avoir trouvé ces éclipses au moyen du calcul.

1. *Chronic. can.* I, xx ; Migne, *Patr. grecque*, t. XIX, c. CLXXXII et suiv.

1. Règne des dieux.	. . . . .	13.900 ans.
2. Règne des héros.	. . . . .	1.255
3. Règne d'autres rois.	. . . .	1.817
4. Règne de trente Memphites.	.	1.790
5. Règne de dix Thinites.	. . .	350
6. Règne des Mânes et des héros.		5.813
7. Règne des trente dynasties.	.	5.295[1]
Total.	.	30.220

Les trente dynasties commençant à Ménès (5627 avant J.-C.) sont certainement historiques[2]. Il est généralement reconnu aujourd'hui que ces dynasties ne sont pas simultanées, mais successives[3]. L'étude des monuments égyptiens impose cette conclusion[4].

Mais Manéthon n'a-t-il pas forcé les chiffres de chaque règne? Quelques auteurs le croient, d'autres le nient[5]. Nous ne pouvons examiner ici cette question. On peut dire cependant qu'on n'a pas encore de chronologie égyptienne bien fixe.

Tout ce qui précède explique comment il existe un désaccord si grand entre les historiens modernes qui se sont occupés de l'histoire d'Égypte. Tandis que Böckh met l'avènement de Ménès, le premier roi humain, en 5702 avant notre ère, Unger le place en 5613; Mariette et F. Lenor-

1. Chiffres de Jules Africain.
2. Pannier, *op. cit.*, p. 71 et suiv.
3. *Ibid.*, p. 93 et suiv. Manéthon a déjà éliminé celles qui étaient simultanées. « Autrement », dit Mariette (cité par F. Lenormant, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 9e édit., t. II, p. 35), « ce n'est pas trente-quatre dynasties que nous aurions à compter dans la série des familles royales antérieures à Alexandre, c'est jusqu'à 60 peut-être qu'il faudrait monter ». Il ne faut plus, comme le fait M. Vigouroux (art. cité, p. 392) citer F. Lenormant comme partisan des dynasties simultanées ; Il l'était peut-être dans la 1re édition ; il ne l'est plus dans la 9e.
4. Pannier, *op. cit.*, p. 112.
5. *Ibid.*, p. 118.

mant, en 5004; M. Brugsch, en 4455; M. Lauth, en 4157; M. Pessl, en 3917; M. Lieblein, en 3893; Lepsius, en 3852; Bunsen, en 3623 ou 3059; M. Reginald Stuart Poole, en 2717, et Wilkinson, en 2691. « C'est », observe M. George Rawlinson, « comme si les meilleures autorités sur l'histoire romaine venaient nous dire, les unes, que la république fut fondée en 508; les autres, en 3508 avant J.-C. [1] ».

Tout en reconnaissant qu'il n'est pas établi que le règne de Ménès remonte à cinq mille ans avant l'ère chrétienne, il faut avouer toutefois que l'Égypte existait avant son règne et qu'elle est notablement plus ancienne [2].

« Aussi haut », conclurons-nous avec M. Vigouroux, « que l'on puisse remonter dans le passé de l'Égypte, on la trouve en pleine civilisation, en possession de ses arts, de son écriture monumentale, de sa religion. On ne découvre point la période de l'enfance, encore moins la période des origines; dès qu'elle nous apparaît, tous les fruits de la civilisation sont déjà en pleine maturité. L'exode des Hébreux eut lieu sous la XIX[e] dynastie; le voyage d'Abraham dans la vallée du Nil date vraisemblablement de la XII[e] dynastie. L'Égypte était alors déjà vieille; ses pyramides étaient construites depuis longtemps: elle datait donc déjà de plusieurs siècles; mais ici, comme dans les questions de paléloontogie et d'archéologie préhistorique, nous manquons de chronomètres, nous ne pouvons rien préciser, et nous devons seulement répéter que la Genèse bien comprise laisse aux égyptologues toute

1. Cité par M. Vigouroux, *ibid.*, p. 398.

2. « L'ancien empire égyptien, on ne peut guère le contester, remonte à plus de trente-cinq siècles au delà de l'ère chrétienne c'est-à-dire à 500 ans au moins au delà de la date la plus haute qu'on puisse assigner au déluge d'après les chronologies dites bibliques » Le P. Brucker, *l'Universalité du déluge* p. 66.

latitude pour attribuer à l'Égypte l'antiquité que réclament ses monuments bien étudiés [1]. »

B. — *Chronologie chaldéenne.*

Les renseignements sur l'ancienne chronologie des Chaldéens dérivent principalement de Bérose et des débris de tablettes cunéiformes. En voici un abrégé [2] :

La semaine créatrice est représentée chez eux par 168 myriades d'années (1,680,000 ans), chaque myriade correspondant à une des 168 heures de la semaine biblique. Après ces années de développement commencent les règnes des rois babyloniens, dont voici les noms [3] :

Alorus............	10 sares[4]	ou	36 000	ans.
Alaparus..........	3	—	10 800	—
Amelon...........	13	—	46 800	—
Ammenon..........	12	—	43.200	—
Amelagarus........	18	—	64 800	—
Daonus............	10	—	36 000	—
Enedorachus	18	—	64 800	—
Amempsinus	10	—	36 000	—
Oriastes...........	8	—	28 800	—
Xisuthrus..........	18	—	64 800	—
Total	120 sares	ou	432 000	ans

On peut retrouver ces périodes dans la chronologie antédiluvienne de la Bible. Les 1656 ans d'Adam au déluge

1. *Ibid.*, p. 400.

2. D'après M. Oppert *la Chronologie de la Genèse*, et *Encyclopédie des Sciences religieuses*, t. II, p. 4, et t. III, p. 12 et suiv.

3. V. le tableau comparatif avec les patriarches antédiluviens donné par M. F. Lenormant, *les Origines de l'histoire*, t. I, p. 216.

4. La période de 12 sares ou 43,200 ans faisait pour les Chaldéens une révolution céleste et comme un véritable jour cosmique : car chacun de ces sares comptait 60 sosses de 60 années, de même que le jour était divisé en 12 heures, chacune de 60 minutes, qui comprenaient 60 secondes. F. Lenormant, *ibid.*, p. 233. — La période chaldéenne, le *sare* ou *saros*, aujourd'hui, nommée période de Halley, comprend 6,583 jours 1/3, soit 18 ans 11 jours, après lesquels les éclipses reviennent. Oppert, *op. cit.*,

sont à 432,000 comme 23 à 6,000 ; comme 23 ans sont juste 8,400 jours ou 1,200 semaines, la semaine mosaïque équivaut aux cinq ans, 60 mois ou lustre babylonien. Les 1656 ans font donc 86,400 semaines ou 86,400 lustres.

Le déluge aurait eu lieu en 41,697 avant J-C., puis 86 mois se succédèrent pendant 39,180 ans. Cette période mythologique se décompose en douze époques sothiaques de 1460 ans, ou lunaires de 1805 ans. Il ne faut pas essayer de ramener à la vraisemblance la durée de cette première dynastie. Le premier roi chaldéen que l'on trouve, Ourbagous ou Ourbaou [1], qui régnait sur les contrées d'Accab et de Sumir, et dont on a des ruines de monuments considérables, doit avoir vécu vers le même temps que les rois de la cinquième dynastie égyptienne (3951-3703, d'après Mariette). Nabonide ou Nabonnahid, roi de Babylone, déclare, vers 550, que Navamsin régnait 3,200 ans avant lui, ce qui donne la date de 3,750 avant J.-C. pour ce dernier roi [2]. Le règne de Sargon ou Shargina I[er], roi d'Agade, père du précédent, doit être reporté jusque vers l'an 3800 [3]. Ces dates ne paraissent pas attaquables [4]. Si elles sont vérifiées, il faudra

1. Our-Nina, roi de Chaldée, a, d'après quelques érudits, vécu 4600 avant notre ère. Leduaire, *Revue politique et littéraire*, 1884, p. 34. — Le P. Brucker, *op. cit.*, p. 66, accorde 35 siècles à l'histoire des Babyloniens. — Nous regrettons de voir M. Vigouroux, dans *les Livres saints et la Critique rationaliste*, omettre cette importante question.

2. Oppert, *Journal asiatique*, 1883, t. I, p. 89.

3. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e éd., p. 157.

4. V. Pinches, *Some reaut discoveries bearing on the ancient History and chronology of Babylonia*, dans *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, 1882, p. 8, 12. — Sur l'inscription de Nabonide nous reproduirons ici les observations suivantes de M. Vigouroux (*op. cit.*, p. 405) : « Nous devons observer toutefois que, quoique la date donnée par Nabonide ait été vivement soutenue par quelques assyriologues, on a le droit de ne l'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Rien ne nous garantit, en effet, l'exactitude du calcul fait pour une période si considérable par le roi Nabonide ou ceux qui lui ont

reculer l'époque du déluge : autrement il ne resterait pas un espace suffisant pour y placer tous les événements de l'histoire, telle que nous la font connaître les récentes découvertes.

Telle est, du reste, la conclusion à laquelle arrivent des théologiens très circonspects, mais en même temps très vigilants sur tout ce qui concerne la défense de la révélation.

« Or cette solution, consistant à reculer la date du déluge beaucoup au delà de l'époque fournie par une interprétation étroite des données chronologiques de la Bible, est parfaitement possible et soutenable. Nous ne développerons pas ici les preuves de cette assertion, qu'on peut lire ailleurs [1]. Avec plusieurs exégètes ou apologistes, qui ne retranchent absolument rien à l'autorité divine de la Bible, nous pensons qu'il n'y a pas, à proprement parler, de *chronologie biblique* pour les premiers âges de l'humanité ;

fourni cette date. Si nous ne sommes pas tenus d'accepter les chiffres si contradictoires donnés par nos chronologistes contemporains sur les faits anciens, nous ne sommes pas obligés davantage d'accepter ceux que nous donnent les chronologistes babyloniens sur une époque si éloignée d'eux. Nous trouvons chez les Assyriens un canon chronologique qui est pour nous un garant de leurs calculs, mais nous devons bien remarquer qu'il ne s'est rencontré jusqu'ici aucune trace d'un canon semblable chez les Babyloniens. Comment donc Nabonide aurait-il pu calculer d'une manière certaine le temps qui le séparait de Namrasin ? Les prêtres de Sippara n'ont-ils pas exagéré l'antiquité de leur temple, et le chiffre de l'inscription n'est-il pas fabuleux ou outré, comme tant d'autres que nous lisons dans Bérose ? ». En face de ces réflexions, citons celle de Kaulen : « Ce peuple a eu une religion païenne et une civilisation... déjà plus de 3000 avant le Christ ». Cité par l'abbé Pannier, *op. cit.*, p. 197, qui se range complètement à cet avis.

1. *La Chronologie des premiers âges de l'humanité d'après la Bible et la science*, par le P. J. Brucker, S. J. (extrait de *la Controverse*, mars et mai 1886). La même thèse a été soutenue par le P. Knabenbauer, S. J., dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, en 1874 (cité et suivi par Güttler, *Naturforschung und Bibel*, 1877, pp. 313-316. *Rev. des quest. scient.*, VIII, 258).



soit parce que nous ne possédons plus les chiffres primitivement consignés dans les livres inspirés, et que l'Église elle-même ne regarde pas comme indubitablement authentiques ceux qu'offrent les textes ou les versions approuvés par elle ; soit parce qu'en dehors de toute altération des chiffres, il n'est nullement certain que les généalogies patriarcales, base de toute la chronologie dite biblique, soient sans lacunes. Il est constant, d'autre part, que la tradition catholique n'est pas uniforme sur ce sujet, et même que les docteurs de l'Église, à très peu d'exceptions près, n'ont jamais proposé aucune interprétation des données chronologiques de la Bible comme intéressant la foi. Nous sommes donc libres d'ajouter à la date vulgaire du déluge autant de siècles que des raisons scientifiques et sérieuses pourront exiger [1] ».

C. — *A quelle époque peut-on placer la vie d'Abraham?*

On a pour cela des renseignements assez intéressants, quoique approximatifs, dans les documents cunéiformes, à propos de la défaite de Lot et de sa délivrance par Abraham. « Depuis douze ans [2] les tribus du voisinage de la mer Morte étaient soumises à Chodorlahomor, roi d'Elam. Elles se révoltèrent contre lui. Mais la révolte fut vite suivie de l'invasion. Chodorlahomor et les rois qui étaient avec lui, Amraphel, roi de Sennaar; Arioch, roi dEllasar [3], et Thadal, « roi des nations », marchèrent contre les révoltés, les battirent et les emmenèrent en captivité. Le nom d'Arioch se trouve sur les monuments cunéiformes [4]. On a trouvé sur des briques gravées la légende d'Éri-aku, roi

1. Le P. Brucker, S. J., *l'Universalité du déluge*, Bruxelles, 1886, in-8°, p. 65.
2. Gen., XIV, 4 et suiv.
3. Vulg. : « rex Ponti ».
4. Schröder, *die Keibinschriften*, p. 47.

de Larsa, fils de Kudur-Mabug l'Élamite. Éri-aku signifie en accadien « le serviteur du dieu Lune ». Larsa, sa capitale, est représentée aujourd'hui par les tertres de Senkereh, un peu à l'est d'Érech. Kudur-Mabug a le titre de « Père de Palestine » ; il semble de là résulter qu'il réclamait la suprématie sur le pays de Chanaan. Son nom, qui est élamite, signifie « le serviteur du dieu Mabug », et est étroitement parallèle avec le Chodorlahomor de la Bible, qui s'écrit Kudur-Lagamar, « le serviteur du dieu Lagamar ». Lagamar et Mabug sont cependant des divinités différentes. Nous ne pouvons pas, par conséquent, identifier Chodorlahomor et Kudur-Mabug. Mais il est tout à fait probable qu'ils étaient frères, que Chodorlahomor, étant l'aîné, régnait en Élam, tandis que son neveu Éri-aku était son vassal dans la Babylonie méridionale. Il est clair, d'après l'histoire de la Genèse, que Babylone était, à cette époque, soumise à Élam et sous le gouvernement de plusieurs chefs. Amraphel pouvait être roi de cette partie de Sumir, ou Chaldée méridionale, qui n'était pas comprise dans le domaine du roi de Larsa. Comme la narration commence par noter que la campagne de Palestine fut faite de son temps, il semble résulter de là que toute la narration a été empruntée aux archives babyloniennes »[1]. Or Kudur-Mabug devait vivre vers 2300 avant notre ère[2].

Si ces faits sont confirmés, il faut reculer d'assez loin la vie d'Abraham, et allonger l'espace qui sépare l'époque de ce patriarche de la sortie d'Égypte.

II. — Depuis Abraham jusqu'à la sortie d'Égypte.

Ici nous avons une date certaine, à quelques années près. Les découvertes faites à Tel-el-Maskhûta par M. Naville

1. Sayce, *la Lumière nouvelle*, trad. franc.

2. Pannier, *op. cit.*, p. 191. Cela ne nous éloigne guère du système des bénédictins, qui placent la vocation d'Abraham en 2291.



ont mis au jour des inscriptions desquelles il résulte que les grands tertres fouillés en cet endroit représentent une ancienne ville dont le nom religieux était Pithom et le nom civil Succoth, et que le fondateur de cette ville est Ramsès II [1]. Le Pharaon sous lequel l'exode eut lieu ne peut pas être Ramsès II lui-même : c'est son fils et successeur, Méneptah II, qui monta sur le trône vers 1325 avant J.-C. L'exode eut probablement lieu dans la huitième année de son règne [2].

Voici, d'après ces deux dates, initiale et finale, un court tableau chronologique de cette période.

Délivrance de Lot	vers	2300 [3]
Circoncision d'Abraham	—	2284
Naissance d'Isaac	—	2283
Mort d'Abraham	—	2208
Jacob substitué à Ésaü	—	2145
Mort d'Isaac	—	2102
Descente de Jacob en Égypte	—	2092
Mort de Jacob	—	2075
Mort de Joseph	—	2021
Servitude d'Égypte		
Délivrance et exode	—	1318 [4]

La chronologie habituellement admise place l'invasion des Hyksos ou pasteurs en Égypte vers 2214 et les en

1. Sayce, *op. cit.*
2. *Ibid.* MM. de Rougé et Lenormant adoptent cette date ou une date approximative.
3. Conder (*Handbook*, p. 18) met la délivrance de Lot en 2181.
4. Il est certain qu'Exod., XII, 40, 41, le séjour d'Israël en Égypte est de 430 ans. On n'a jamais reproché à Ussérius et à Bossuet de l'avoir réduit à 215 ans. Notre système, qui l'allonge, ne sera pas espérons-le, plus critiqué. V. Mgr Maignan, *le Monde et l'Homme primitif*, Paris, 1879, in-8°, p. 322, note : « Il doit y avoir là », dit l'éminent prélat, « un chiffre mal copié ».

fait chasser vers 1703 [1]. Notre système s'accorde donc avec l'histoire, et, tout en le donnant comme hypothétique, nous croyons qu'il peut se défendre. Il a d'ailleurs l'avantage de laisser plus de temps pour expliquer la multiplication des Hébreux dans la terre de servitude, multiplication fort difficile à accepter, si l'on réduit le temps du séjour en Égypte [2]. Il peut donc invoquer d'assez bonnes raisons en sa faveur.

Section III

De l'exode a la captivité de Babylone.

1. — De l'exode à la consécration du temple de Salomon.

Nous retombons ici dans une nouvelle difficulté. Le III[e] livre des Rois [3] dit formellement que Salomon commença la construction du temple 480 ans après la sortie d'É-

1. V. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e éd., t. II, p. 33. Il n'est pas du tout sûr qu'Apapi II soit le Pharaon de Joseph (Vigouroux, *la Bible et les Découvertes modernes*, t. II, p. 37).

2. Pour mettre le lecteur à même de comparer, voici un résumé du système chronologique de Raska (*die Chronologie der Bibel*, Vienne, 1878, in-8°, p. 31) :

1995. Vocation d'Abraham.
1970. Naissance d'Isaac.
1930. Mariage d'Isaac avec Rébecca.
1895. Mort d'Abraham.
1803. Joseph vendu et envoyé en Égypte.
1790. Mort d'Isaac. Joseph premier ministre du roi Apachna (1796-1779).
1780. Descente de Jacob en Égypte.
1763. Sa mort.
1710. Mort de Joseph.
1699. Expulsion des Hyksos de l'Égypte.
1645. Naissance de Moïse.
1605. Sa fuite chez les Madianites.
1566. Son retour en Égypte.
1565. Exode.

3. III Rois, vi, 1. — Son authenticité a été contestée par Kennicott, qui s'appuie sur l'omission par Origène de cette incise.

gypte [1]. Mais nous pouvons appliquer à ce chiffre les principes suivis par rapport à ceux que nous avons déjà rencontrés. Remarquons en effet que les commentateurs ne se laissent pas arrêter par ce passage. Ainsi Raska [2] allonge cette période et lui donne une durée de 540 ans. Dans un sens tout différent nous usons de la même liberté accordée par l'Église, et nous pensons que la période du désert, de Josué, des Juges et de David n'a duré que 300 ans environ. Il est généralement reconnu aujourd'hui qu'on doit beaucoup raccourcir la période des Juges. Il n'y a pas dans ce livre de chronologie nettement déterminée. On remarquera que les uns ont pu délivrer Israël des Philistins, tandis que les autres défendaient ses frontières de l'est, du nord ou du midi. On peut conclure par conséquent qu'il y a eu plus d'un juge à la fois sur divers points du territoire [3]. Dans ces conditions, le système que nous proposons n'a rien qui empêche de s'y rallier. Nous plaçons le commencement de la construction du temple en 1014 [4].

1. Les chiffres des LXX sont différents : ils ne donnent qu'un intervalle de 440 ans.

2. *Op. cit.*, p. 33 et suiv. — Conder lui en donne 534 (*Handbook*, p. 1819). — Act. XIII, 20 allonge aussi beaucoup cette période. On peut conclure de là que le texte hésitait.

3. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 47.

4. Oppert (*Salomon et ses Successeurs*, p. 96). Voici d'après Keil (*Josua Richler*, 1863, in-8°, p. 217), la table chronologique des principaux événements de cette période :

Exode	1492
Loi donnée sur le Sinaï	1492-1491
Mort d'Aaron et de Moïse et fin du séjour au désert	1453
Conquête de Chanaan par Josué	1452-1445
Mort de Josué	1426
De la mort de Josué à Chusan Rasathaïm	1408
Guerre contre les Benjamites	vers 1420
Servitude sous Chusan Rasathaïm	1408-1400
Paix sous Othoniel	1400-1360
Servitude sous les Moabites	1360-1342
Aod, paix dans la Palestine du Sud	1342-1262

II. — De la consécration du temple à la captivité.

Dans le courant de cette période, nous trouvons un grand secours dans les annales des rois d'Assyrie. Entre 900 et 626, on possède des listes où chaque année est désignée par l'éponyme, c'est-à-dire, le nom d'un officier, listes analogues aux fastes consulaires des Romains. Toutes les séries de ces listes sont absolument fixées par la date de l'éclipse de soleil qui eut lieu le 15 juin 763, dans la neuvième année d'Ashur-dan-an, successeur de Salmanasar III [1].

Voici la liste chronologique de cette époque [2]:

1493 17 Julien ; avril 4 Grég. — Ère de l'exode.
1493 2 Julien, avril 19 Grég. — Exode.
1058 David règne.
1051 Construction de Jérusalem.
1018 Naissance de Réhabéam.
1017 Avènement de Salomon.
1014 Commencement de la construction du temple.
1007 Fin de la construction du temple.
994 Achèvement des édifices.

Servitude sous les Madianites	1262-1255
Gédéon	1255-1215
Abimélech	1215-1212
Thola	1219-1189
Jaïr	1189-1167
Héli (Samson, Jepthé, Abésan, etc.)	1167-1107
Samuel	1107-1087
Saül	1087-1047
David	1047-1008
Salomon jusqu'à la construction du temple	1004

1. Conder, *Handbook*, p. 1.

2. D'après Oppert, *Salomon et ses Successeurs*, p. 96 et suiv.

Il faut indiquer les principes sur lesquels se fonde ce savant pour fixer sa chronologie des rois (*ibid.*, p. 13). « Dans l'antiquité asiatique, les années du roi, d'après laquelle on comptait les actes publics, *partent du jour de l'avènement*, et elles finissent avec le jour de la

978 Mort de Salomon. Règne de Réhabéam.
977 Sécession de Jéroboam.
973 Expédition de Sésak.
960 Mort de Réhabéam. Abia roi.
958 Mort d'Abia. Asa règne.
956 Mort de Jéroboam. Nadab roi.
955 Nadab assassiné par Baësa, qui règne.
952 Naissance de Josaphat.
947 Expédition de Zérah l'Éthopien.
943 Sacrifice d'Asa.
942 Expédition de Baësa contre Asa.
932 Mort de Baësa. Éla roi.
931 Éla assassiné par Zimri, celui-ci tué par Omri sept jours plus tard, Tibni est compétiteur d'Omri.

mort. Il n'en était pas possible autrement : si l'on datait à Babylone un document du 13 *iyar* (2e mois) la 17me année de Nabonid, on ne pouvait pas prévoir que le 14 adar, par exemple, devrait déjà appartenir à la 1re année de Cyrus. Cela avait, il est vrai, un inconvénient ; pour le prévenir, les Assyriens dénommèrent les années par les éponymes, et toute l'année appartenait alors à un même personnage, sans avoir, comme à Rome, un *consul suffectus*, en cas de décès. La mort d'un archonte d'Athènes pendant son éponymie ne changeait rien à l'appellation de l'année définitivement acquise à l'histoire.

« On évitait, d'autre part, l'inconvénient d'une incertitude, si la date de l'avènement n'était pas bien établie, ou s'il y avait discussion sur le point de départ. Il se présente, pour l'Assyrie, un fait inouï dans l'histoire de l'antiquité tout entière : nous possédons deux documents privés, datés *d'un même jour*, du 13 marchesvan de l'année de *Mannu-ki-Asur-lih*. Eh bien ! chose curieuse, les deux documents, dont l'un est au Louvre, l'autre au Musée britannique, ne sont pas d'accord sur l'année du roi : l'un met le même jour dans la 12me ; l'autre, dans la 13me année de Sargon. Utile enseignement pour ceux qui veulent rectifier à tout prix la Bible rien que sur les textes cunéiformes !

« Les livres des Rois ont admis le système de l'année déterminée par l'avènement du roi ; ils ne comptent pas par années commençant à des époques fixées par le calendrier. Supposer la dernière alternative constituerait une grave erreur. Les années des rois de la Bible s'énoncent comme les années des pontificats des papes. Le 16 juin 1874 a fini la 28me année du règne de Pie IX, le 17 juin 1874 a commencé la 29me. Voilà également la façon de compter les années des rois de Juda et d'Israël : tout le secret de la chronologie sacrée repose sur ce fait, que les considérations mathématiques, que nous présenterons, feront ressortir d'une façon indéniable ».

930 Naissance de Joram de Juda.
927 Omri règne seul après la mort de Tibni.
920 Omri meurt, Achab est roi après lui.
917 Fin de la sécheresse de trois ans.
917 Mort d'Asa, Josaphat règne.
910 Naissance d'Ochozia de Juda.
900 Mort d'Achab à Ramoth-Gilead, Ochozia règne. Joram se révolte contre Josaphat, son père.
899 Perte des vaisseaux de Josaphat à Ezion-Géber.
899 Mort d'Ochozia, fils d'Achab. Joram d'Israël règne.
895 Joram de Juda règne avec Josaphat.
893 Naissance de Joas.
892 Mort de Josaphat.
888 Mort de Joram de Juda, Son fils Ochozia règne.
887 Joram d'Israël et Ochozia tués par Jéhu.
Athalie, mère d'Ochozia, règne à Jérusalem,
Jéhu à Samarie.
881 Athalie assassinée, Joas règne.
865 Naissance d'Amasia.
859 Mort de Jéhu, règne de Joachaz,
842 Mort de Joachaz, remplacé par Joas d'Israël.
840 Mort de Joas de Juda, Amasia roi.
... Bataille de Beth-semès. Prise de Jérusalem par Joas (année incertaine).
827 Naissance d'Ozia.
825 Mort de Joas d'Israël, Jérobéam II, roi pendant 27 ans.
811 Amasia assassiné. Ozia règne.
798 Jérobéam chassé de Samarie.
787 Jérobéam rentre dans Samarie, et règne 14 ans.
783 Naissance de Jotham.
773 Mort de Jérobéam II, Zacharia règne.
772 Zacharia assassiné par Sallum.
772 Ménachem tue Sallum et règne.
Phul d'Assyrie fait la guerre à Ménachem.
762 Mort de Ménachem. Pékahia règne.
762 Naissance d'Achaz.
759 Pékah tue Pékahia et règne 17 ans.
758 Mort d'Ozia. Jotham lui succède.
743 Mort de Jotham. Achaz roi.
742 Pékah temporairement supplanté par Ménachem II. Naissance d'Ézéchia.
738 Ménachem II tributaire de Téglathphalasar.
733 Pékah chasse Ménachem II et redevient roi pendant 3 ans.
Pékah et Rezin de Damas soutiennent, pour enlever le trône à Achaz, l'anti-roi As-ia, fils de Tabeël, Achaz est sauvé par

Téglath phalasar, roi d'Assyrie. Captivité des tribus du nord d'Israël.
730 Pékah assassiné par Osée, qui devient roi.
727 Mort d'Achaz. Ézéchia lui succède.
724 Salmanassar fait emprisonner Osée.
724 Commencement du siège de Samarie par Salmanassar.
721 Prise de Samarie par Sargon.
714 Maladie d'Ézéchia. Ambassade de Mérodachbaladan, roi de Babylone, ennemi de Sargon.
711 Prise d'Asdod par Sargon.
710 Naissance de Manassé.
700 Expédition de Sennachérib, fils de Sargon, contre la Phénicie, la Judée et l'Égypte.
698 Ézéchia meurt, Manassé lui succède.
676 Tribut de Manassé à Assarhaddon d'Assyrie.
671 Manassé emmené à Babylone.
664 Naissance d'Amon.
648 Naissance de Josia.
642 Mort de Manassé. Amon roi.
640 Amon est assassiné, Josias règne.
633 Naissance de Joakim.
632 Joachaz né.
627 Jérémie commence à prophétiser.
622 La Pâque célébrée par Josia.
619 Naissance de Mathania, fils de Josia.
616 Naissance de Joachin, fils de Joakim.
609 Josia est tué à Megiddo. Joachaz règne.
608 Joachaz détrôné par Néchao. Joakim roi.
605 Avènement de Nabuchodonosor.
605 Bataille de Carchémis.
598 Mort de Joakim. Joachin règne.
598 Joachin emmené captif à Babylone. Avènement de Mathania, dit Sédécia.
589 Siège de Jérusalem.
587 Destruction de Jérusalem.
583 Enlèvement des habitants de Juda.
562 Mort de Nabuchodonosor. Évilmérodach lui succède.
561 Mise en liberté de Joachin.
538 Décret de Cyrus en faveur des Juifs.

SECTION III

DE LA FIN DE LA CAPTIVITÉ A L'ÈRE CHRÉTIENNE[1].

517. Achèvement du temple.
466. Première année d'Artaxercès Longue-Main.
435. Fin du livre de Néhémias.
353. Alexandre le Grand visite Jérusalem.
312. Ère des Séleucides.
305. Ptolémée fils de Lagus prend Jérusalem.
285. Commencement de la traduction des Septante.
225. Antiochus le Grand ravage la Judée.
176. Antiochus Épiphane envahit la Judée.
170. Il prend Jérusalem et le temple.
165. Restauration du temple.
160. Alcime.
143. Simon ethnarque des Juifs.
136. Fin du premier livre des Machabées.
114. Hyrcan établit son indépendance.
105. Règne d'Aristobule.
63. Prise de Jérusalem par Pompée.
40. Hérode fait roi par le sénat romain.
25. Fin des grands prêtres héréditaires.
4. Naissance de N.-S. Mort d'Hérode le Grand.

1. D'après Conder, *Handbook*, p. 23 et suiv.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Imp. de l'Ouest, A. Nézan, Mayenne.





